Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/lifeofjesus0000jose

Biblische Zeitfragen

herausgegeben von

Dr. Paul Heinisch
o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese in Nymwegen (Holland)

Dr. Friedr. Wilh. Maier
o. ö. Prof. der neutestamentl. Exegese an der Universität Breslau

12
1929-32

Dreizehnte Folge

ALMA COLLEGE
220.04
LIBRARY
B471
Alma California

Münster in Westfalen
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

23689

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster in Westfalen

Inhaltsangabe

		Seite
1/2.	Dr. J. Sickenberger, ord. Univ.-Prof. in München: Leben Jesu nach den vier Evangelien. V. Der Schluß des Wirkens außerhalb Jerusalems	1—120
3/4.	Dr. A. Eberharter, ord. Univ.-Prof. in Salzburg: Der Dekalog	121—188
5/6.	Dr. J. Rohr, ord. Univ.-Prof. in Tübingen: Die soziale Frage und das Neue Testament	189—254
7/8.	Dr. P. Heinisch, ord. Univ.-Prof. in Nymwegen (Holl.): Die Trauergebräuche bei den Israeliten	255—354
9/10.	Dr. P. Heinisch, ord. Univ.-Prof. in Nymwegen (Holl.): Die Totenklage im Alten Testament	355—438
11/12.	Dr. B. Heigl, ord. Hochschulprofessor in Freising: Antike Mysterienreligionen und Urchristentum	439—550

Biblische Zeitfragen
begründet von Joh. Nikel und Ign. Rohr
fortgeführt von Paul Heinisch und Friedr. Wilh. Maier

13. Folge / Heft 1–2

Leben Jesu
nach den vier Evangelien
Kurzgefaßte Erklärung

V.
Der Schluß des Wirkens außerhalb Jerusalems

Von

Joseph Sickenberger

13
1929-32

Münster i. W. 1929

Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

Biblische Zeitfragen

Das Interesse für die wichtigen biblischen Fragen ist nicht nur bei den Theologen vorhanden, sondern es nimmt auch in erfreulicher Weise bei den gebildeteren Laien von Tag zu Tag zu. Die theologische Wissenschaft muß bestrebt sein, dem Bedürfnis nach Aufklärung über die biblisch-historischen Grundlagen unserer christlichen Weltanschauung entgegenzukommen. Da populär-wissenschaftliche Vorträge nur in größeren Städten gehalten werden können, die theologischen Zeitschriften aber meist nur in die Kreise des Klerus dringen, so hat die Verlagsbuchhandlung sich entschlossen, in den **Biblischen Zeitfragen** einen Zyklus von Broschüren herauszugeben, welche in einer auch der gebildeteren Laienwelt verständlichen Form jene biblischen Einzelfragen behandeln sollen, die im Vordergrund der Diskussion stehen. Die wissenschaftliche Leitung des Unternehmens haben z. Z. die Universitätsprofessoren Dr. P. Heinisch in Nymwegen und Dr. Fr. W. Maier in Breslau. Eine Reihe von bewährten Vertretern der alt- u. neutest. Exegese haben ihre Mitwirkung zugesagt. Subskriptionspreis der Folgen (12 Hefte) 8,— Goldmark, gebd. in Original-Band 9,50 Goldmark.

Die früheren Folgen können noch jetzt bezogen werden.

Erste Folge.

1. Dr. J. Nikel, Alte und neue Angriffe auf das Alte Test. 4. Aufl. —,80
2. Dr. J. Nikel, Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens. 4. Aufl. —,80
3. Dr. J. Rohr, Der Vernichtungskampf geg. d. bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,80
4. Dr. J. Rohr, Moderne Ersatzversuche f. das bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,80
5. Dr. Dausch (Dillingen), Der Kanon des Neuen Testaments. 4. Aufl. —,80
6. Dr. Dentler (Bärenweiler), Die Auferstehung Jesu im N. Test. 4. Aufl. —,80
7. Dr. Belser (Tübingen), Die Apostelgeschichte. 4. Aufl. —,80
8. Dr. J. Nikel, Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik. 4. Aufl. —,80
9. Dr. O. Wecker (Stuttgart), Christus und Buddha. 4. Aufl. —,80
10. Dr. C. Miketta (Weidenau), Die Amarnazeit. Palästina u. Ägypten in der Zeit der israelitischen Wanderung und Siedelung. 4. Aufl. —,80
11. Dr. Tillmann (Bonn), Jesus, der Menschensohn. 4. Aufl. —,80
12. Dr. P. Heinisch (Nymwegen), Griechentum u. Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. 4. Aufl. —,80

Zweite Folge.

1. Dr. J. Döller (Wien), Abraham und seine Zeit. 3. Aufl. —,80
2. Dr. Dausch (Dillingen), Das Johannesevangelium. 3. Aufl. —,80
3. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte. 4. Aufl. —,80
4. Dr. J. Rohr, Das Markusevangelium. 3. Aufl. —,80
5./6. Dr. Friedr. Maier, Die Briefe Pauli. 3. Aufl. 1,60
7. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk. 4. Aufl. —,80
8./9. Dr. Pölzl (Wien), Das Matthäusevangelium. 3. Aufl. 1,60
10. Dr. Feldmann (Bonn), Die Weissagung über den Gottesknecht im Buche Jesaias. 3. Aufl. —,80
11. Dr. Seb. Euringer (Dillingen), Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). 1./2. Aufl. —,80
12. Dr. J. Hehn (Würzburg), Der israelitische Sabbat. 3. Aufl. —,80

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Biblische Zeitfragen
Dreizehnte Folge / Heft 1/2

Leben Jesu
nach den vier Evangelien
Kurzgefaßte Erklärung

V.
Der Schluß des Wirkens außerhalb Jerusalems

Von

Joseph Sickenberger

Münster i. W. 1929

Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

IMRPIMATUR

Monasterii, die 9. Julii 1929

Meis,
Vicarius Episcopi Generalis

Nr. 3979

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

§ 136. Belehrung über Reinheit und Unreinheit 2

12. Teil. Wunder außerhalb Galiläas

§ 137. Die Kanaanäerin 7
§ 138. Heilung eines Taubstummen und anderer Kranken im Zehnstädteland 9
§ 139. Die wunderbare Speisung der Viertausend 10
§ 140. Jesu Ablehnung eines Zeichens 12
§ 141. Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer 13
§ 142. Die Blindenheilung bei Bethsaida 15

13. Teil. Jüngerbelehrungen

§ 143. Das Messiasbekenntnis bei Caesarea Philippi 16
§ 144. Die erste Leidensweissagung 20
§ 145. Der Leidensweg der Nachfolger Jesu 21
§ 146. Die Verklärung 23
§ 147. Erklärung des Kommens des Elias 26
§ 148. Dämonenaustreibung aus einem epileptischen Knaben . . . 27
§ 149. Die zweite Leidensweissagung 31
§ 150. Die Tempelsteuer 31
§ 151. Der Rangstreit der Jünger 33
§ 152. Der fremde Exorzist 34
§ 153. Vom Ärgernis 35
§ 154. Das Gleichnis vom Salz 37
§ 155. Göttliche Wertschätzung der Kleinen 38
§ 156. Verhalten gegenüber dem sündigen Mitbruder 40
§ 157. Erhörung gemeinsamen Betens 41
§ 158. Wie oft muß man verzeihen? 42
§ 159. Das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner 42
§ 160. Jesus verläßt Galiläa 44

14. Teil. Der lukanische Reisebericht.

§ 161. Allgemeines 45
§ 162. Ungastlichkeit in Samarien 46
§ 163. Martha und Maria 47
§ 164. Das Gleichnis vom bittenden Freund 48
§ 165. Seligpreisung der Mutter Jesu 49
§ 166. Anklagen gegen den Pharisäismus 50
§ 167. Ermahnung der Jünger zu furchtlosem Bekenntnis 55
§ 168. Jesus schlichtet nicht Erbstreitigkeiten 56
§ 169. Der törichte Reiche 56
§ 170. Bildliche Ermahnungen zur Bereitschaft für die Wiederkunft Jesu 57
§ 171. Das Feuer auf der Erde 59

§ 172. Beurteilung des Wetters und der Zeit 60
§ 173. Das Gleichnis von der Versöhnung auf dem Weg zum Richter . 61
§ 174. Außerordentliche Todesfälle 61
§ 175. Das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum 63
§ 176. Die Heilung der verkrümmten Frau am Sabbat 64
§ 177. Bedrohung Israels mit dem Ausschluß aus dem Gottesreiche . 65
§ 178. Jesus kündet sein Verlassen des Gebietes des Herodes an . . 67
§ 179. Weissagung über Jerusalem 68
§ 180. Die Heilung eines Wassersüchtigen am Sabbat 69
§ 181. Mahnungen für die Gäste und den Gastgeber 70
§ 182. Die Gleichnisse von den zum großen Gastmahl Geladenen . . 71
§ 183. Die notwendige Opferbereitschaft der Jünger Jesu 75
§ 184. Die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Drachme 76
§ 185. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn 77
§ 186. Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter 81
§ 187. Antwort auf den Spott der geldgierigen Pharisäer 83
§ 188. Der reiche Prasser und der arme Lazarus 84
§ 189. Gleichnis vom Sklaven, der seine Pflicht tut 87
§ 190. Die Heilung der zehn Aussätzigen 88
§ 191. Das Kommen des Gottesreiches 89
§ 192. Der Tag des Menschensohns 89
§ 193. Das Gleichnis vom ungerechten Richter 92
§ 194. Der Pharisäer und Zöllner im Tempel 93

15. Teil. Der synoptische Reisebericht.

§ 195. Unauflöslichkeit der Ehe und Ehelosigkeit 96
§ 196. Jesus als Kinderfreund 98
§ 197. Der reiche Jüngling 99
§ 198. Kein Reicher kommt ins Gottesreich 102
§ 199. Der Lohn für das Verlassen der irdischen Güter 103
§ 200. Das Gleichnis vom gleichen Lohn für alle Arbeiter 104

16. Teil. Die letzte Reise nach Jerusalem.

§ 201. Die dritte Leidensweissagung 107
§ 202. Der Ehrgeiz der Zebedäussöhne 108
§ 203. Die Pflicht des Dienens 109
§ 204. Die Blindenheilung bei Jericho 110
§ 205. Zachäus 111
§ 206. Das Gleichnis von den Minen bzw. Talenten 112
§ 207. Die Salbung in Bethanien 117
§ 208. Bethanien wird von vielen Juden aufgesucht 120

Vorbemerkungen.

Während die 4. Lieferung (XII. Folge, Heft 5) die Berichte des Johannesevangeliums über die letzten Offenbarungen Jesu vor seinem Leiden behandelte, kommt hier der Abschluß des öffentlichen Wirkens außerhalb Jerusalems nach den Synoptikern zur Darstellung. Am Schluß laufen die beiden Erzählungsfäden zusammen. Jeweils ist notiert, wo der johanneische Bericht in den synoptischen eingeschaltet werden kann. Eine genaue Bestimmung ist wegen der Eigenart der synoptischen Chronologie unmöglich, da diese Evangelien wohl einige zeitliche Marksteine aufstellen, die dazwischen liegenden Strecken aber mit Berichten ausfüllen, die unter anderen Gesichtspunkten gesammelt und zusammengearbeitet worden sind.

Mehr als die Hälfte des Stoffes fiel auf den sog. lukanischen Reisebericht (= 14. Teil). Eine Unterabteilung dieses langen Abschnittes vorzunehmen, ist unmöglich, wenn man ihm nicht ein dem Evangelisten unbekanntes und gekünsteltes Schema aufpressen will. Infolgedessen mußte die ungleiche Länge der einzelnen Teile mit in Kauf genommen werden.

Von den Werken der neueren Literatur boten mir besonders die Synoptiker-Kommentare von P. M.-J. Lagrange O. P., Theodor Zahn (bzw. Gustav Wohlenberg) und Erich Klostermann reiche Belehrung. Wenn ich auch keinem auf allen Wegen folgen konnte, möchte ich doch den Dank für das reiche Erklärungsmaterial, das hier aufgespeichert ist, und für die vielen tiefdurchdachten Vorschläge und Wegweisungen zum Ausdruck bringen.

Auch bei diesen Forschungen bestätigte sich mir wieder die Notwendigkeit des synoptischen Lesens der Evangelientexte. Gerade durch genaue Vergleichungen der Parallelberichte und ihrer Zusammenhänge gewinnt man tiefe Einblicke in die Eigenart und Arbeitsweise der einzelnen Evangelisten.

Für Unterstützung bei der Korrektur danke ich neben dem Herausgeber des ntl Teiles der Zeitfragen noch meinen hiesigen Mitarbeitern Dr Jos. Freundorfer und Dr Jos. Schmid.

München, Mai 1929.

Der Verfasser.

§ 136. Belehrung über Reinheit und Unreinheit.[1]

Mk 7, 1—23; Mt 15, 1—20.

In die Wirksamkeit Jesu in und um Genesar (Mt τότε) fällt seine Belehrung über das, was in seinem neuen Reiche als rein und unrein zu gelten habe. Sie war dadurch veranlaßt, daß die Pharisäer des Ortes, wo sich Jesus gerade aufhielt (Mk οἱ Φαρισαῖοι), im Verein mit einigen aus Jerusalem dorthin gekommenen Schriftgelehrten, die Jesu Wirken ausspionieren wollten, daran Anstoß nahmen, daß die Jünger Jesu vor Einnahme ihrer Mahlzeiten (ἄρτοι Brote sind als Hauptbestandteil genannt) keine Waschung oder Abspülung ihrer Hände vornahmen, also mit ihren gesetzlich „unreinen (κοιναῖς) Händen" auch die Speisen im gleichen Sinne unrein machten. Der für Heidenchristen schreibende Mk erklärt Vers 3f in einer Parenthese, daß diese pharisäische und damals schon allgemein jüdisch gewordene Sitte des „Händewaschens mit der Faust" (πυγμῇ ist besser bezeugt als πυκνά ℵ Vulg. u. a. und verdient auch als schwer zu erklärender Ausdruck den Vorzug) einer „Überlieferung der Älteren", d. h. der früheren Rabbinen entspreche, und führt noch ähnliche jüdische Gebräuche an: Wer vom Markte kam (zu ἀπὸ ἀγορᾶς ergänze ἐλθόντες), nahm wegen der vielen Berührungen mit unreinen Menschen und Dingen, denen er dort ausgesetzt war, ein Tauchbad (gewöhnlich wohl nur eine Besprengung wie Lk 11, 38), ja sogar Trinkgefäße wie Becher, Krüge, die ungefähr ½ Liter faßten (ξεστοί = sextarii) und eherne Gefäße wurden vor Benutzung einem Reinigungsbad (oder Besprengung) unterzogen. Daß Jesus seine Jünger nicht anhält, ebenfalls an diesen zwar nicht durch das Gesetz vorgeschriebenen, aber durch alte Traditionen geheiligten Gebräuchen festzuhalten (nach Lk 11, 38 unterläßt er auch selbst das βαπτισθῆναι vor der Mahlzeit), veranlaßt eine pharisäische vorwurfsvolle Frage an ihn (Mk 5 nimmt anakoluthisch V. 2 wieder auf). Jesus antwortet nach Mk sofort mit dem schweren Gegenvorwurf der Heuchelei, indem er Is 29, 13 auf die Pharisäer anwendet, die Stelle also als indirekte (weil ein Vorbild schildernde) Prophezeiung der pharisäischen Gottesverehrung betrachtet. Dort hatte Gott erklärt: „Weil dieses Volk ... mich mit seinen Lippen ehrt und ihr Herz weit von mir ist und (weil) ihre Furcht vor mir

[1] Dieser § gehört noch in den 9. Teil hinter § 125.

gelernte Menschensatzung ist, siehe darum will usw." Wie die LXX haben Mk und Mt *μάτην δὲ* = vergeblich aber vor *σέβονται* gelesen, weichen aber dann beide auch in gleicher Weise von der LXX ab, indem sie überliefern: *διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων* = als Lehren verkündend Menschensatzungen (LXX: *διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας*) — ein starkes Indizium literarischer Abhängigkeit beider Syn. Die Anwendung der Prophetenstelle ergibt, wie Mk inhaltlich zweimal (V. 8 und in einer Art Wiederaufnahme in V. 9) erklärt, daß die Pharisäer tatsächlich (*καλῶς* = formell richtig, explizite) Gottes Gebot hinter Menschensatzung stellen. Als Beweis für diese traurige Tatsache erinnert Jesus an die bei den Juden unter Umständen bestehende Notwendigkeit, ein so wichtiges Gebot wie das vierte Gebot Gottes zu übertreten. Es wird nach Ex 20, 12 und 21, 17, wo auch die Lästerung (= Verwünschung, Verfluchung) der Eltern verboten wird, zitiert. Rabbinische Auslegung ließ die Befolgung dieses Gebotes hinter der Erfüllung eines Korban-Gelübdes zurücktreten. Wenn z. B. ein Sohn einmal (manche nehmen an: aus Ärger über seine Eltern) gelobt hatte: „Korban (קָרְבָּן), d. h. Opfergabe für Gott soll sein, was immer einmal meinen Eltern etwa von meiner Seite als Nutzen zufließen könnte" (*ἐὰν* ist konditionell wie Mt 16, 19; daher *ὠφεληθῇς* und nicht *ὠφελήθῃς*, wobei *ἐὰν* = *ἂν* und der Sinn wäre: was du von meiner Seite an Nutzen bekommen hättest), so darf er nach rabbinischer Satzung (*οὐκέτι ἀφίετε*: anakoluthische Wiederaufnahme von *ὑμεῖς λέγετε*; die Ausdrucksweise legt nahe, daß der Sohn selbst die Eltern jetzt unterstützen möchte) seinen Eltern keine Wohltat erweisen (*ποιῆσαι* = *εὖ ποιῆσαι*) und kann damit, wie Mt sagt, das vierte Gebot nicht mehr erfüllen. Wollte er einmal seinen Eltern z. B. Geld geben, so mußte er die betreffende Summe an die Tempelkasse (*κορβανᾶς* Mt 27, 6) abliefern. Es gibt also bei den Juden tatsächlich ein Außerkraftsetzen (*ἀκυροῦν*) eines göttlichen Gebotes zugunsten rein menschlicher Traditionen, indem sie ein Gelübde auch dann für verbindlich erklären, wenn es mit einem Gebote Gottes kollidiert. Und das ist nur einer von vielen ähnlichen Fällen (Mk). Mt bringt diese Vorwürfe Jesu in korrekterer Formulierung und stellt das Korban-Beispiel voran, um dann erst den so gut begründeten Vorwurf der Heuchelei und der Vernachlässigung göttlicher Gebote und Überschätzung menschlicher Satzungen folgen zu lassen.

Nach dieser allgemeinen Charakteristik pharisäischer Gesinnung geht Jesus auf den Vorwurf der Verletzung der Reinheitsvorschriften ein und stellt in voller Öffentlichkeit nach Herbeirufung der bis dahin nicht zuhörenden Volksmenge mit feierlicher Einleitung (*ἀκούσατέ μου πάντες*

καὶ σύνετε) den Satz auf: „Was von außen in den Menschen (nach Mt: in seinen Mund) hineinkommt, kann ihn überhaupt nicht unrein machen (κοινοῦν), wohl aber, was aus ihm (nach Mt: aus seinem Munde) herauskommt." Mk 16: „Wenn einer Ohren hat zu hören, so soll er (das) hören" fehlt in ℵ B u. a. und kann eine durch die Einleitung des Logions (ἀκούσατε) veranlaßte Nachbildung von Mk 4, 23 sein. Mit seiner These verstößt Jesus äußerlich betrachtet gegen die von den Juden hochgehaltenen atl Vorschriften über reine und unreine Speisen (Lv 11; Dt 14, 1—21). Der Zusammenhang zeigt aber, daß er nicht von der gesetzlichen äußeren Reinheit spricht, die auch ohne Schuld des Menschen verloren werden kann, sondern von der moralischen inneren Reinheit. Er, der „nicht gekommen war, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen" (Mt 5, 17), sah in der Pflege dieser inneren Herzensreinheit die Erfüllung, d. h. Vervollkommnung der atl äußeren Reinheitsvorschriften, deren verpflichtende Kraft er für die Juden natürlich nicht bestreiten wollte.

Trotzdem klang das Logion für die Pharisäer ärgerniserregend, weil gegen die atl göttlichen Vorschriften gerichtet. Als die Jünger bei dem folgenden Alleinsein mit Jesus ihm die Tatsache, daß die Pharisäer an seinem Ausspruche Ärgernis genommen haben, mitteilten, erklärt ihnen Jesus das durch Charakterisierung der pharisäischen Art. Diese stellen zwar äußerlich Pflanzen im Garten Gottes dar (wohl durch ihre Zugehörigkeit zum auserwählten Volk), aber Gott selbst hat sie nicht gepflanzt, d. h. durch seine Gnadenwahl an diese Stelle gesetzt (vgl. Jo 6, 44); infolgedessen werden sie auch einst aus Gottes Garten gänzlich ausgerodet werden (vgl. Mt 13, 30). Neben diesem Mangel an göttlicher Berufung erklärt auch eine geistige Blindheit auf religiösem Gebiet ihr Ärgernisnehmen. Die Jünger sollten nicht mehr dagegen kämpfen, sondern die Tatsache einfach hinnehmen (ἄφετε αὐτούς). Sie ist allerdings sehr schlimm, da die Pharisäer religiöse Führer ihres Volkes sein wollen und als blinde Führer des gleichfalls religiös blinden Volkes (vgl. Mk 6, 34) nur Unheil anrichten nach dem Erfahrungssatz, daß, wenn ein Blinder einen andern Blinden führt, beide in die Grube fallen. Dieses Gleichnis (παραβολή) hatte Lk 6, 39 in seine Bergpredigt aufgenommen (vgl. § 58). Es paßt aber besser in den gegenwärtigen Zusammenhang, so daß vielleicht Mt, der diese Kritik des pharisäischen Treibens allein überliefert — Mk interessiert sich für antipharisäische Äußerungen weniger —, den geschichtlichen Zusammenhang überliefert. Anderseits verraten auch diese Verse 12—14 bei Mt sich als ein vom Evangelisten herrührender Einschub (wohl auf Grund genauerer Kenntnisse der Umstände), da der folgende Vers 15 sich an Vers 11 anschließt.

Die Petrusbitte — Mk läßt die Jünger zu Hause fragen —: „Erkläre (φράσον) uns die Parabel" bezieht sich nämlich nicht auf die παραβολή vom blinden Führer, sondern auf das rätselhafte Wort (das kann παραβολή = מָשָׁל auch heißen), über Rein und Unrein. Jesus, der nach Mk 4, 34 die Erklärung seiner Parabeln den Jüngern κατ' ἰδίαν gab, entspricht dem Wunsche seiner Jünger, leitet aber seine Erklärung mit einer Klage ein über ihre große (Mk οὕτως = so sehr; Mt ἀκμήν in bezug auf die Spitze = aufs äußerste, oder zeitlich: bis zur letzten Zeit, d. h. zur Gegenwart, also: immer noch) Verständnislosigkeit in bezug auf die Verhältnisse im Reiche Gottes. Daß nichts in den Menschen (Mt: in seinen Mund) Hineinkommendes ihn unrein machen kann, hat seinen Grund darin, daß die Speisen, die hier gemeint sind, ja gar nicht bis zum Herzen, dem Sitz des geistigen Lebens und der moralischen Reinheit oder Unreinheit, vordringen, sondern nur in den Bauch, dort im Magen verdaut werden und dann als Exkremente aus dem Leibe herauskommen und in den Abort (ἀφεδρών) gelangen. Die bei Mk hinzugefügte Bemerkung: καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα = indem er alle Speisen für rein erklärt, stellt eine exegetische Anmerkung des Evangelisten dar, die grammatikalisch zu λέγει αὐτοῖς Vers 18 zu beziehen ist. Wegen dieser Zwischenbemerkung leitet der Evangelist die Fortsetzung der Rede Jesu auch wieder neu mit ἔλεγεν δέ Vers 20 ein. Während Speisen an sich alle moralisch rein sind — die gesetzliche Unreinheit mancher Speisen bleibt außer Betracht —, also keine moralisch verunreinigende Wirkung haben, gibt es viele Dinge, die aus dem Herzen des Menschen herauskommen und die den Menschen unrein machen. Man denkt wegen des Mt-Zusatzes „aus dem Munde" zuerst an schlechte Reden. Aber Jesus verallgemeinert und nennt alles Schlechte, was zunächst im Herzen des Menschen sich regt und dann zu Gedanken-, Wort- und Tatsünden sich verdichtet, gewissermaßen also aus dem Herzen aufsteigt und herauskommt. Die Aufzählung der Laster — bei Mk dreizehn, bei Mt sieben — beginnt mit den sündhaften Gedanken und nennt dann die Verfehlung gegen das 5., 6. und 7. Gebot (bei Mt in der genauen Ordnung). Während Mt mit den Sünden gegen das 8. Gebot ψευδομαρτυρίαι und den βλασφημίαι (gegen Gott und Menschen) abschließt, nennt Mk noch πλεονεξίαι Habsuchtssünden, πονηρίαι Boshaftigkeiten, δόλος Hinterlistigkeit, ἀσέλγεια Schwelgerei, ὀφθαλμὸς πονηρός neidisches Auge, Scheelsucht, βλασφημία Gotteslästerung und Beschimpfung des Nächsten, ὑπερηφανία Hochmut und ἀφροσύνη Torheit in religiösen Dingen. Dieser „Lasterkatalog" hat Ähnlichkeit mit anderen ähnlichen Listen im NT, z. B. Röm 1, 29—31. Auch stoische Traktate enthalten ähnliche Auf-

zählungen. Von den heidnischen Aufzählungen unterscheidet sich die Liste Jesu besonders durch das Fehlen der bürgerlichen Untugenden. Das Fehlen des Zornes kann der Überlieferung zur Last gelegt werden, falls er nicht unter die *διαλογισμοὶ κακοί* gerechnet werden soll, die überhaupt öfter als Titel oder übergeordneter Begriff der folgenden Einzelsünden aufgefaßt werden. Mit der Betonung, daß diese aufgezählten Akte es sind, die den Menschen wirklich unrein machen, schließt die Erörterung. Nur leitet Mt infolge seines Sinnes für logischen Aufbau noch einmal zum Ausgangspunkt der ganzen Streitfrage zurück und läßt Jesus noch die konkrete Einzelfolgerung verkünden: Die Unterlassung der Händeabspülung macht den Menschen nicht unrein.

12. Teil. Wunder außerhalb Galiläas.

§ 137. Die Kanaanäerin.

Mk 7, 24—30; Mt 15, 21—28.

In der Folgezeit brach Jesus die Mission in und um Gennesar ab und begab sich (*ἀναστὰς ἀπῆλθεν* bei Mk ist wohl Hebraismus = וַיָּקָם וַיֵּלֵךְ) mit seinen Jüngern in das nordwestlich an Galiläa angrenzende Gebiet, dessen Hauptstadt Tyrus am Mittelländischen Meere war. Mt nennt auch noch das Gebiet von Sidon, das nördlich von Tyrus ebenfalls am Meere liegt, wie auch Mt 11, 21 f < im Weheruf Jesu über die galiläischen Städte diese beiden phönizischen Städte nebeneinander genannt sind (vgl. § 85). Eben deshalb wird aber die Hinzufügung *καὶ Σιδῶνος* bei ℵ A B im Mk-Text nicht ursprünglich sein; Sidon wird erst Vers 31 genannt. Jesus beabsichtigte in diesem heidnischen Gebiete keine Mission auszuüben, sondern wohl nur die palästinensische Mission etwas zu unterbrechen. Darum wollte er auch inkognito bleiben. Als er aber auf der Reise einmal in einem Hause, wo er eingekehrt war, sich aufhielt, fand doch eine heidnische (*Ἑλληνίς*) Mutter den Weg zu ihm. Nach Mt scheint es noch auf galiläischem Gebiete gewesen zu sein, da die Frau aus dem Gebiet von Tyrus und Sidon herausgegangen war. Sie hatte offenbar von Jesus und seiner Wirksamkeit gehört und war deshalb nach Galiläa gegangen, aber Jesus auf dem Wege begegnet. Da sie aus diesem zur Provinz Syrien gehörigen Phönizien stammte, nennt sie Mk eine Syrophönizierin (*Συροφοινίκισσα* im Gegensatz zu den *Λιβυφοίνικες*); Mt dagegen wählt den Volksnamen, mit dem im A. T. die heidnische Bevölkerung in und um Palästina häufig bezeichnet worden ist und der auch die Phönizier umfaßte, und nennt sie Kanaanäerin (*Χαναναία*). Große Sorge hatte die Frau zu Jesus geführt; sie hoffte von ihm, er würde ihr Töchterlein von seiner schweren Besessenheit (Mk: sie hatte einen unreinen Geist, Mt: sie wird in schlimmer Weise von Dämonen gequält) befreien. Aber nur nach wiederholtem Bitten gelang es ihr, ihren Wunsch zu erreichen. Mt berichtet seinen judenchristlichen Lesern ausführlich, wie sich Jesus zu dieser Wohltat an einer Heidin drängen ließ. Ihr erster lauter Ruf um Erbarmung, wobei sie Jesus als Herrn und Messias (*υἱὸς Δαυίδ*, vgl. Mt 9, 27) anredete, wurde von Jesus überhaupt keiner Antwort

gewürdigt. Dann traten die Jünger Jesu für die Frau ein und baten, er möge sie (nach Erfüllung ihres Wunsches) entlassen, da sie ihnen sonst bei der Weiterwanderung lästig sein würde; sie würde nach Art zudringlicher Bettler ihnen nachfolgen und ihre Bitte nachschreien. Aber Jesus erklärte, die Erfüllung der Bitte sei gegen seinen Missionsauftrag: Sein himmlischer Vater hatte ihn nur zum Volke Israel gesandt, das vom Wege der Wahrheit abgeirrt war und deshalb verlorenen Schafen glich (vgl. Mt 10, 6). Ein im Heidenlande gewirktes Wunder hätte Jesus dort bekannt gemacht und eine weitere, nicht gewollte Missionstätigkeit veranlassen können. Trotzdem ließ die Mutter sich nicht abschrecken und wiederholte kniefällig ihre Bitte um Hilfe (bei Mk ist nur diese eine Bitte um Dämonenaustreibung erwähnt). Aber Jesus bleibt bei seiner ablehnenden Haltung und begründet sie nun auch der Frau gegenüber mit seiner Sendung an die Israeliten. Er kleidet seine Gedanken in ein Gleichnis: In einer Familie sorgen die Eltern auch zuerst dafür, daß ihre Kinder genug zu essen bekommen; erst dann, wenn die Kinder satt sind, gibt man den Hündlein (*κυνάρια*), die im Hause gehalten werden, ihre Nahrung; eine umgekehrte Reihenfolge wäre nicht recht (Mk *οὐ — καλόν*); sie würde ja, wie Mt scharf formuliert, eine Beraubung der Kinder bedeuten. Die Kanaanäerin mußte daraus erkennen, daß Jesus erst dann Heiden — auf sie weisen die von den Juden verachteten Hündlein hin — Wohltaten erweisen wolle, wenn die Judenmission vollendet sein werde, jedenfalls nicht jetzt. Aber ihr unerschütterlicher Glaube an Jesu Wundermacht und ihr Vertrauen auf seine Barmherzigkeit wankten nicht. Sie bezieht demütig die Rolle der Hündlein auf sich und erklärt sich damit zufrieden, wenn ihr jetzt nur das zufalle, was in einem Hause die Hündlein bekommen. Wenn dort Mahlzeit gehalten wird, befinden diese sich unter dem Eßtisch und fressen die Brosamen, die die Kinder (Mt korrekter auf die Anwendung hinzielend: die Herren) unter den Tisch fallen lassen. Die Frau weiß, daß auch schon der bescheidenste Anteil an Jesu Gnadenausteilung imstande ist, den bösen Geist aus ihrer Tochter zu treiben. Diese rührende Gesinnung der Mutter veranlaßte Jesus — bei Mt unter Anerkennung ihres großen Glaubens — eine wunderbare Fern„heilung" (Mt) zu wirken und die Austreibung des Dämons aus dem Töchterlein zu vollziehen. Als die Kanaanäerin heimkam, fand sie ihr Kind ruhig und gesund auf sein Bett hingestreckt (*βεβλημένον*), während es offenbar vorher vom Dämon hin und her getrieben und gequält worden war. Auch konnte sie die Gleichzeitigkeit der Heilung mit der Weisung Jesu (*ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης* Mt) feststellen. Die Evangelisten gaben dadurch zu erkennen, daß es sich nicht um ein zufällig gleichzeitiges Gesund-

werden, sondern um eine wunderbare Befreiung vom Dämon durch Jesus handelt. Auch würde die Erklärung des Zustandes des Töchterleins als bloß psychische Krankheit nicht dem Berichte der Evangelisten entsprechen, wenn auch hier die Annahme, Jesus und die Evangelisten redeten in der Sprache der damaligen Volksanschauungen und bezeichneten demgemäß Geistesstörungen als dämonische Wirkungen, nicht den unüberwindlichen Schwierigkeiten begegnet, wie bei dem Gergesa-Ereignis (vgl. § 116; auch 37).

§ 138. Heilung eines Taubstummen und anderer Kranken im Zehnstädteland.

Mk 7, 31—37; Mt 15, 29—31.

Nach dieser Fernheilung setzte Jesus seine Reise mit den Jüngern fort, durchwanderte offenbar das Land von Tyrus und zog dann nordwärts bis Sidon. Dann aber kehrte er, wahrscheinlich ohne Galiläa zu berühren, zum „galiläischen Meer", dem See Genesareth zurück, aber nicht dorthin, wo er vorher gewirkt hatte (Gennesar und Umgebung), sondern in ein Gebiet, das mitten in der Dekapolis (vgl. § 38) lag, also in das auch von vielen Heiden bewohnte Land östlich dieses Sees. Hier hatte Jesus schon vereinzelt Wundertaten (die Dämonenaustreibung bei Gergesa § 116 und die Speisung der Fünftausend § 123) vollbracht. Auch hatte die Dekapolis nach Mt 4, 25 schon seit geraumer Zeit Jesus Nachfolger entsandt. Es ist also verständlich, daß der erneute Besuch Jesu von vielen begrüßt wurde und daß man die Gelegenheit, diesen Wundertäter unter sich zu haben, in reichem Maße ausnützte. Zwar hatte sich Jesus wieder (vgl. Jo 6, 3) auf einen Berg in dieser Gegend zurückgezogen. Aber die Volksscharen eilten ihm nach und legten ihm viele Kranke, darunter Lahme, Blinde, Stumme (κωφούς) und Verkrüppelte (κυλλούς) zu Füßen und erlangten von ihm deren Heilung. Dankbarkeit und Staunen über diese Wunderkraft veranlaßte diese Heiden, den Gott Israels, dem sie diese Wirkungen zuschrieben, zu preisen.

Während Mt nur diesen allgemeinen Wunderbericht bietet, erzählt Mk ein einzelnes, besonders angestauntes Ereignis. Als die Volksmenge Jesus umgab, wird auch ein taubstummer Mann (κωφὸς καὶ μογιλάλος = kaum redend) herbeigeführt und Jesus gebeten, ihn durch Handauflegung zu heilen; eine solche einfache Zeremonie schien ihnen genügend (vgl. Mk 5, 23 >). Jesus wählte aber einen anderen, umständlicheren Weg. Vor allem wollte er das Wunder nicht vor zahlreichen Zeugen wirken und führte deshalb den Kranken abseits. Sodann

vollzog er statt der Handauflegung eine Berührung der kranken Organe, nämlich der Ohren und der Zunge mit seinen Fingern. Weiterhin brachte er eigenen Speichel auf die Zunge des Kranken, wohl dadurch, daß er vor der Berührung auf seine Finger spuckte (vgl. über die Verwendung des Speichels Jesu Mk 8, 23 und Jo 9, 6). Diese äußeren Handlungen, die den Übergang heilender Kräfte symbolisierten, waren von Gebetsakten begleitet, die sich aber auch äußerlich in einem Aufblick zum Vater im Himmel und in Seufzen bekundeten. Letzteres war wohl eine Folge der tiefen Ergriffenheit Jesu bei seinem inständigen Beten. Dann aber tritt er mit einem strikten Befehl hervor, den Mk wieder (vgl. 5, 41) aramäisch mitteilt (ἐφφαθά = אֶתְפַּתַּח = אֶפְתַּח): Das taube Ohr soll sich wie eine Türe öffnen, um die Töne eindringen zu lassen. Das geschah auch (ἀκοαί Gehörorgane), und unmittelbar darauf (εὐθύς) wurde auch der gelähmten Zunge ihre Beweglichkeit wieder zuteil (bildlich gesprochen: das Band, das sie fesselte, gelöst). Damit erlangte der Kranke auch wieder seine Sprechfähigkeit und, da er sie vor seiner Erkrankung schon besessen hatte, konnte er sofort „richtig sprechen". Das Wunder wurde sehr bestaunt und weitererzählt und so Jesus als trefflicher Wundertäter, der Taubheit und Stummheit geheilt hat (vgl. Is 35, 5 f), gefeiert. Mk findet in diesen Lobpreisungen sogar ein Übermaß, offenbar weil er wußte, daß Jesus selbst seinen Wundern nicht solche Bedeutung beimessen wollte. Hier lag sogar wieder (wie Mk 5, 43 oder Mt 9, 30) ein direktes Schweigegebot Jesu vor. Es hatte aber nur gegenteilige Wirkung. Gleichwohl hat Jesus dadurch zu erkennen gegeben, daß er nicht bloß als Wundertäter auftreten wollte.

Daß Mt diese Heilung eines Taubstummen nicht erzählte, wird damit zu begründen sein, daß er 9, 32 f schon die Heilung eines besessenen Stummen erzählt hatte. Vielleicht wollte auch Mt die anscheinend mühevolle Erzielung der Heilung seinen Lesern nicht berichten, um keine Zweifel an der Allmacht Jesu hervorzurufen (vgl. Mk 6, 5 mit Mt 13, 58).

§ 139. Die wunderbare Speisung der Viertausend.

Mk 8, 1—10; Mt 15, 32—39.

In jene Zeit der Wirksamkeit in der Dekapolis fiel auch die Wiederholung des großen Wunders einer Brotvermehrung. Mk und Mt hatten kurz vorher (vgl. § 123) die Speisung der Fünftausend erzählt, die auch im Lk- und Jo-Ev überliefert ist. Die erneute wunderbare Speisung vollzog sich ganz in der gleichen Weise, so daß ihre Schilderung in den Evv der früheren völlig gleicht. Wiederum war viel

Volk um Jesus und zwar schon drei Tage lang (*ἡμέραι τρεῖς* ein unregelmäßiger Nominativ statt des Akkusativs), während die frühere Speisung schon am Abend des ersten Tages stattfand. Der etwa mitgenommene Proviant war völlig ausgegangen, so daß für eine natürliche Abhilfe an sich nur zwei Möglichkeiten bestanden, die auch hier in einem Zwiegespräch des von großem Mitleid erfüllten Heilands mit seinen Jüngern erörtert wurden. Jesus selbst erklärt eine Entlassung der teilweise von weither gekommenen Zuhörer, ohne daß sie vorher etwas zu essen bekommen (*νῆστις* nüchtern, im Sinne eines Adverbs), für unmöglich (*οὐ θέλω* Mt), da sie sonst auf dem Wege verschmachten würden. Die Jünger erklären anderseits eine Speisung mit Broten hier in der Wüste für unmöglich und weisen damit indirekt (vgl. Jo 2, 3) auf eine wunderbare Hilfe hin. Wie früher läßt auch hier Jesus feststellen, was die Jünger an Nahrungsmitteln bei sich haben: es sind sieben Brote und einige wenige kleine Fische, die man in gedörrtem Zustand als Zukost zum Brote aß. Diese relativ winzige Menge vermehrte nun Jesus in wunderbarer Weise. Wie beim ersten Mal ließ er die große Menschenmenge sich auf dem Boden lagern, um ein geordnetes gemeinsames Mahl zu erreichen. Dann vollzog Jesus auch hier die vier Akte: 1. Hinnahme der Speisen, 2. Gebet zum Vater, das Danksagung (*εὐχαριστήσας*) und Segen (*εὐλογήσας* Mk 7) über sie sprach, 3. Zerteilung derselben in einzelne Stücke und 4. Weitergabe an die Jünger zur Verteilung an das Volk. Hierbei offenbarte sich die den Speisen innewohnende Kraft, nicht auszugehen, so daß die Jünger die Verteilung fortsetzen konnten, bis alle gesättigt waren. Ja, es gab auch hier Überbleibsel. Es wurden 7 große Körbe (*σπυρίδες* vgl. Apg 9, 25; früher 12 kleinere Körbe *κόφινοι*) mit den Brocken angefüllt. Zum Schluß nennen die beiden Evangelisten wie beim früheren Bericht die große Zahl der Gesättigten. Es waren jetzt viertausend Männer. Mt fügt auch wieder bei, daß Kinder und Frauen nicht gezählt wurden.

Erst nach dieser wunderbaren Speisung erfolgte die Entlassung der Volksmenge. Auch Jesus selbst entzog sich ihr, indem er mit seinen Jüngern in einem Schiffe eine andere am See Genesareth gelegene Gegend aufsuchte. Mk nennt es das Gebiet von Dalmanutha, Mt das von Magadan oder, wie CLMX$\Delta\Theta$, Minuskeln und orientalische Übersetzungen überliefern, Magdala(n). Ersterer Name ist sonst nirgends bezeugt, letzterer könnte die bekannte Stadt Magdala am Westufer des Sees nördlich von Tiberias (jetzt medschel) sein. Bei der unsicheren Überlieferung der Eigennamen in den Hss usw. läßt sich eine sichere Bestimmung nicht erreichen. Doch scheint Jesus tatsächlich das Westufer des Sees und nicht, wie auch angenommen wird, sein Südufer, wieder

für kurze Zeit aufgesucht zu haben, da die dann folgende Fahrt εἰς τὸ πέραν (Mk 13), auf der das Vergessen des Proviants eine Sorge für die Jünger bildete (Mk 14 und 16), wohl wieder eine Rückkehr zum Ostufer war.

Die Speisung der Viertausend stellt nicht eine „Dublette" der Speisung der Fünftausend dar, so daß Mt und Mk, ohne sich dessen bewußt zu sein, zwei verschiedene Überlieferungen über ein und dasselbe Ereignis ihren Berichten einverleibt hätten. Trotz vieler Gleichheiten und nur geringfügiger Verschiedenheiten in Zahlenangaben bestehen doch auch nicht zu unterschätzende Differenzen, die zur Duplizierung nötigen. Daß der vorliegende Bericht keinerlei Andeutung darüber enthält, daß schon einmal etwas Ähnliches geschehen war, kann nicht dagegen sprechen, da solche Rückverweisungen z. B. auch in den drei Leidensweissagungen fehlen. Entscheidend ist das Jesuswort Mk 8, 19 f >, das ausdrücklich beide Speisungen erwähnt (s. unten), also im Falle des Zusammenfallens beider Berichte eine kühne Fälschung der Evangelisten darstellen würde. Im übrigen ist die Beurteilung der Geschichtlichkeit des wiederholten Wunders dieselbe wie beim früheren (vgl. § 123).

§ 140. Jesu Ablehnung eines Zeichens.
Mk 8, 11—13; Mt 16, 1—4.

Die unmittelbare Verbindung durch καί legt nahe, diese Perikope zeitlich in den Aufenthalt Jesu im Gebiete von Dalmanutha bzw. Magadan zu verlegen. Die Pharisäer — nach Mt waren auch Sadduzäer dabei — benutzten ihn zu einem erneuten Besuch bei Jesus (ἐξῆλθον Mk — : sie verließen ihre Wohnungen), der über seine Persönlichkeit völlige Klarheit schaffen sollte. Die bisher gewirkten Wunder genügten ihnen nicht, da sie nach ihrer Ansicht auf dämonische Kräfte zurückgeführt werden konnten (Mk 3, 22 +). Sie verlangten deshalb „ein Zeichen vom Himmel her", d. h. ein Wunder, durch das Gott unzweideutig Jesus beglaubigt. Nach all dem Großen, was bereits geschehen war, mußte Jesus eine solche Forderung schmerzlich sein. Darum sein „Aufseufzen im Geiste", d. h. seine innere Erregung, die sich in Seufzern äußerte, und seine strikte Ablehnung des jüdischen (ἡ γενεὰ αὕτη) Verlangens (vor εἰ ist etwa zu ergänzen: „Unmögliches tritt ein", bekommt also den Sinn von „niemals"; ähnlich Hebr 3, 11 aus Ps 95, 11).

Bei Mt stellt der Text eine der sog. „Dubletten" dar, d. h. eine Wiederholung des Berichtes Mt 12, 38 f, der in Lk 11, 29 seine Parallele hatte (vgl. § 96). Die Forderung eines „Zeichens von seiten

Jesu" war dort von „Schriftgelehrten und Pharisäern" erhoben worden. Die Ablehnung lautet in den beiden Mt-Texten völlig gleich und hat zwei Erweiterungen gegenüber Mk: das jüdische Geschlecht wird „schlecht und ehebrecherisch" (= treulos gegen Gott) genannt und als Ausnahme von der Verweigerung jeglichen Zeichens wird „das Zeichen des Jonas" verheißen, womit Jesus seine persönliche Auferstehung von den Toten prophezeite. Daß Mt den Vorgang, der sich vielleicht öfter im Leben Jesu wiederholt hat, zweimal und fast völlig gleichlautend erzählt, kann nur durch Beachtung der syn Quellenverhältnisse befriedigend erklärt werden. Hier hält sich Mt schon seit langem (14, 1) an den Mk-Faden. Da Mk die Ablehnung des Zeichens bot, hat er den Bericht nochmals übernommen. An sich wäre zu erwarten gewesen, daß er ihn wie in ähnlichen Fällen (vgl. zuletzt die Heilung des Taubstummen § 138) einfach übersprungen hätte. Das geschah aber wohl deshalb nicht, weil Mt, wie so oft, in der Lage war, eine wertvolle Ergänzung des Mk-Berichtes zu bieten; hier durch den Hinweis auf „die Wetterregel" (Vers 2 und 3). Zwar fehlt sie in wichtigen Texteszeugen wie ℵ B syr sin, syr cur. Doch wird die Auslassung durch die Erinnerung an die syn Parallelen, die sie alle nicht haben, (bei der Vetus Syra vielleicht durch das Diatessaron) veranlaßt worden sein. Ein Kriterium der Echtheit ist auch der gute innere Zusammenhang: Die Juden verlangten ein übernatürliches Zeichen vom Himmel her. Da schien es Jesus, der, wie wir besonders aus dem Jo-Ev wissen, häufig von Physischem ausgehend auf Geistiges hingewiesen hat, wohl passend, zuerst die natürlichen Zeichen vom (Wolken-)Himmel her zu erwähnen. Diese verstehen die Pharisäer sehr gut zu deuten. Ein schönes feuerfarbiges Abendrot ist ihnen das Zeichen dafür, daß gutes Wetter (*εὐδία*) bevorsteht, während ein düsteres (*στυγνάζων*) Morgenrot schlechtes Wetter (*χειμών* Regen, Sturm) verkündet. Die geistigen Himmelszeichen aber, die den ernsten Charakter der Zeitlage (z. B. daß „das Himmelreich nahe ist" Mt 4, 17 ∧ u. ö. oder „die Fülle der Zeit gekommen ist" Gal 4, 4) erkennen ließen, können sie, wie ihr Verhalten zu Jesus zeigt, nicht beurteilen. Eine ähnliche Wetterregel mit der gleichen Anwendung auf die Verständnislosigkeit der Juden gegenüber ihrer Zeit bietet auch Lk 12, 54 ff im Reisebericht; s. § 172.

§ 141. Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer.

Mk 8, 14—21; Mt 16, 5—12.

Der Streitrede bezüglich der Zeichenforderung schließt sich eine Jüngerbelehrung an, die im Schiffe auf der Überfahrt „zum jenseitigen Ufer" (Mk 8, 13) erfolgt ist. Als äußeren Anlaß benutzte Jesus den

infolge eines Vergessens der Jünger eingetretenen Mangel an Reiseproviant — nur ein Brot war vorhanden —, der gerade für einen längeren Aufenthalt an dem weniger bevölkerten Ostufer des Sees Grund zur Sorge bilden konnte. Während deshalb die Gedanken der Jünger darauf gerichtet waren, woher sie nun Brot bekommen könnten, warnt sie Jesus dringend „vor dem Sauerteige der Pharisäer und dem des Herodes (Antipas)" oder, wie Mt verallgemeinernd sagt, „vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadduzäer". Die vorangegangene Zeichenforderung hatte deren Verstocktheit neuerdings erwiesen. Die Jünger bezogen die Worte auf den physischen Sauerteig, der dem Mehle beim Brotbacken beigemengt wird (vgl. Mt 13, 33 <; § 108; 1 Kor 5, 6 ff; Gal 5, 9), und dachten wohl, sie sollten von ihren Feinden, den Pharisäern und Herodianern (vgl. Mk 3, 6) bzw. Sadduzäern, kein Brot annehmen (vielleicht wegen der Gefahr, vergiftetes Brot zu bekommen). Um so mehr beschäftigte sie deshalb die Frage, wie sie dem gegenwärtigen Mangel abhelfen könnten. Jesus sah in diesem Mißverständnis seiner Warnung und in dieser Erörterung von Brotsorgen — wie Mk besonders ausführlich mitteilt — eine Verständnislosigkeit der Jünger, die an Herzensverhärtung grenzt (nach Mt Kleinglauben). Sie sehen das Wirken Jesu mit leiblichen Augen, hören seine Worte mit leiblichen Ohren und sind doch blind und taub. Selbsterlebte Tatsachen bleiben ihnen nicht im Gedächtnis. Besonders haben sie im gegenwärtigen Fall vergessen, daß Jesus doch zweimal durch eine wunderbare „Brotvermehrung" dem Nahrungsmangel derart abgeholfen hat, daß noch Reste übrigblieben, deren Zahl die Jünger noch genau angeben können. Sie haben also die äußeren Vorgänge bis in Nebenumstände hinein bestens in Erinnerung; zum Verständnis der ganzen Vorgänge waren sie aber, wie ihre Brotsorgen zeigen, noch nicht gelangt. Dieser traurige Zustand darf nicht weiter dauern (*οὔπω συνίετε;*). Im vorliegenden Falle müssen sie erkennen — wie Mt allein noch hinzufügt —, daß Jesu Warnung vor dem pharisäischen und sadduzäischen Sauerteig bildlich gemeint war und den Geist (Mt: die Lehre) dieser Feinde Jesu, die ihn eben wieder durch ihre Zeichenforderung betrübt hatten, als große Gefahr für die Jünger bezeichnete. Deren Beschäftigung mit Brotsorgen hatte ja eine Äußerlichkeit des Denkens bekundet, die vom Geiste Jesu weit entfernt (vgl. Mt 6, 33 <), jüdischer Denkweise aber nicht unähnlich war. Lk bringt die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer erst 12, 1 im Zusammenhang mit anderen Reden wider die Pharisäer (vgl. § 167). Daß sie von Mk und Mt nur künstlich hier eingefügt sei, wird durch den nachgewiesenen Zusammenhang widerlegt.

§ 142. Die Blindenheilung bei Bethsaida.

Mk 8, 22—26.

Die Überfahrt über den See muß Jesus und die Jünger sofort oder 22
etwas später nach „dem Dorfe" (genauer wäre „der Stadt") Bethsaida (s. § 123) gebracht haben. Hier vollzog Jesus die wunderbare Heilung eines Blinden, die in einzelnen Umständen der Heilung des Taubstummen in der Dekapolis (s. § 138) gleicht und ebenfalls nur von Mk überliefert ist. Mt wird auch sie ausgelassen haben, weil er 9, 27—31 schon die Heilung zweier Blinden, die unter Berührung ihrer Augen erfolgt war (s. § 118), erzählt hatte. Er kann auch hier wegen möglicher Mißverständnisse Bedenken getragen haben, die anscheinend mühevolle und erst bei einem zweiten Eingreifen ganz erfolgreiche Art der Heilung zu erzählen. Jesus schloß wieder einen größeren Zuschauerkreis aus, 23
indem er den zu ihm gebrachten Blinden aus Bethsaida hinausführte. Die Heilung vollzog sich in zwei Akten. Zuerst verwandte Jesus wieder seinen Speichel, den er direkt auf die Augen des Kranken spuckte, und legte dann seine Hände darauf. Daraufhin erlangte der Blinde aber nur 24
teilweise seine Sehkraft wieder. Als er aufblickte (*ἀναβλέψας* wie 7, 34; vielleicht auch = wieder sehend geworden, wie Mk 10, 51 f +) und auf Jesu Befragen seine Wahrnehmungen mitteilte, konnte er nur in allgemeinen Umrissen sehen. Die Menschen, die sich um ihn bewegten, erschienen ihm noch wie Bäume. Daraufhin legte Jesus nochmals seine 25
Hände auf die Augen des Kranken, und jetzt konnte dieser vollständig sehen (*διέβλεψεν*) und alle Dinge schon von ferne genau (*τηλαυγῶς* besser bezeugt als *δηλαυγῶς*) erkennen. Auch dieses Wunder wollte 26
Jesus nach Möglichkeit geheim halten und verbot deshalb dem Geheilten, den Nachhauseweg über Bethsaida zu wählen.

Durch die Art dieser Heilung bekundete Jesus wieder, daß Gott auch ihm (als Menschen) die Wunderkraft unter Umständen nur nach anhaltendem Gebet gewährt. Vielleicht sollte den zuschauenden Jüngern auch zum Bewußtsein gebracht werden, daß die geistigen Blindenheilungen, wofür dieses Wunder zugleich Symbol wie Beglaubigung war, ebenfalls nur nach wiederholten Anstrengungen gelingen.

13. Teil. Jüngerbelehrungen.

§ 143. Das Messiasbekenntnis bei Caesarea Philippi.

Mk 8, 27—30; Mt 16, 13—20; Lk 9, 18—21.

Schon im Anschluß an die Zeichenforderung der Juden war eine private Belehrung der Jünger erzählt worden (s. § 141). In den nunmehr folgenden Abschnitten kommt der Gesichtspunkt der Jüngerbelehrung völlig in den Vordergrund. Nun tritt auch Lk wieder als Seitenreferent ein, nachdem er zuletzt eine große Anzahl von Mk-(Mt-) Perikopen (Mk 6, 45—8, 26) ausgelassen hatte — teils um Wiederholungen ähnlicher Vorgänge zu vermeiden, wie bei der Speisung der Viertausend, teils aus Rücksicht auf seine heidenchristlichen Leser, wie bei der Belehrung über Rein und Unrein oder der Kanaanäerin. Jetzt aber nimmt er den Mk-Faden wieder auf, um auch seinerseits über einen (aber nicht den) Höhepunkt in der Jüngerbelehrung zu berichten.

Das bedeutsame Ereignis trug sich in einer einsamen Gegend (Lk) im Gebiete der Stadt Caesarea Philippi zu, einer am Südwestabhang des Hermon gelegenen Ortschaft, die ursprünglich Paneas (nach einer in der Nähe befindlichen Pansgrotte, heute Banjas) hieß und vom Tetrarchen Philippus (vgl. Lk 3, 1) zu einer seinen Beinamen tragenden „Kaiserstadt" ausgebaut wurde. Jesus hatte also wieder das an Galiläa angrenzende Heidenland mit seinen Jüngern aufgesucht. Einmal unterbrach er sein Gebet (Lk) und stellte an seine Jünger die Frage, wer er (nach Mt der Menschensohn) nach der Meinung der Leute sei. Die Jünger nennen ihm die drei Deutungen seiner Person, die Mk und Lk (teilweise auch Mt) schon früher erwähnt hatten (Mk 6, 14 ff +; vgl. § 121): Jesus galt denen, die ihn freundlich beurteilten — nur die kommen hier in Frage —, als eine wiedererstandene große religiöse Persönlichkeit. In der Einzelbestimmung unterschieden sie sich: entweder dachten sie an den erst kürzlich hingerichteten Johannes den Täufer oder an alte Propheten wie Elias, Jeremias (Mt) oder irgendeinen anderen. Also erblickte niemand mehr in Jesus den Messias. Da Jesus die nationalen Erwartungen der Juden nicht befriedigt (vgl. Jo 6, 15) und auch ein großer Abfall seiner Jünger selbst stattgefunden hatte (Jo 6, 66), war die Wertschätzung seiner Person gesunken, wenn auch nicht geschwunden. Im Gegensatz zu diesen zu geringen Einschätzun-

gen bekennen sich die Jünger selbst auf die erneute Frage Jesu durch den Mund des Petrus zur Messianität seiner Person; Mk: σὺ εἶ ὁ Χριστός, ähnlich Lk. Mt hat noch die zweite Bestimmung: „der Sohn des lebendigen Gottes" (vgl. Jo 20, 31). Es ist auch sicher, daß die Jünger, denen Jesus so viel von seinem Verhältnis zu Gott, seinem Vater, gepredigt hat, in ihm den Sohn Gottes in metaphysischem Sinne erblickt haben. Wahrscheinlich haben sie es auch damals direkt bekannt, so daß der Mt-Zusatz nicht bloß eine Verdeutlichung des Evangelisten ist. Aber für die Jünger fielen die Begriffe Messias und Gottessohn, wenn nicht inhaltlich, so doch tatsächlich zusammen, so daß das Bekenntnis zu dem einen das zu dem andern in sich schloß. Auch für Mt ist das Jüngerbekenntnis, wie V. 20 beweist, im wesentlichen messianisch. Deswegen braucht aber der Begriff Gottessohn bei Mt nicht, wie es noch bei der Dämonenanrede Mk 5, 7 + und beim Nathanaelbekenntnis Jo 1,49 der Fall ist, als bloß messianischer Titel aufgefaßt zu werden. In diesem Sinne sind auch die Jüngerbekenntnisse Mt 14, 33 (s. § 124) und Jo 6,69 (vgl. § 126) wohl formal, aber nicht tatsächlich verschieden. Dagegen können die Messiasbekenntnisse des Andreas, Philippus und Nathanael (Jo 1, 41; 45 und 49) nur den ersten Eindruck dieser Jünger und noch kein Verständnis für Jesu Gottessohnschaft bekunden (vgl. § 26). Aber alle diese früheren Bekenntnisse sind durchaus vereinbar mit dem bei Caesarea Philippi. Denn nirgends ist angedeutet, daß die Jünger erst damals zur Erkenntnis der Messianität Jesu gekommen seien. Wohl aber scheint es sehr passend, daß sich Jesus angesichts des allgemeinen Schwindens des Messiasglaubens neuerdings feststellen ließ, daß seine Jünger nicht an ihm irre geworden sind (vgl. Jo 6,67 ff).

Petrus, der hier wieder der Wortführer der Apostel war, erhält auf dieses Bekenntnis eine Antwort von seiten Jesu, die auch ihm eine besondere Stelle im Reiche Gottes zuweist. Sie ist nur bei Mt (17—19), der den Lehren Jesu immer besondere Aufmerksamkeit schenkt, überliefert, darf aber deswegen ebensowenig als ungeschichtlich verworfen werden wie das zahlreiche andere Sondergut dieses Evangelisten. Nach Vers 17 sieht Jesus in dem Messias- und Gottessohnbekenntnis des Petrus (und der übrigen Apostel) die Wirkung der göttlichen Gnade. Die geheimnisvolle Beziehung Jesu zu seinem (μου) himmlischen Vater liegt hier (teilweise) enthüllt (ἀπεκάλυψεν) vor. Zu einer solchen Erkenntnis hätte Petrus aber nicht auf dem rein natürlichen Wege der Belehrung durch „Fleisch und Blut", d. h. durch andere Menschen (vgl. Gal 1, 16) oder durch eigene Schlußfolgerungen gelangen können, sondern nur durch göttliche Inspirationen. Infolge dieser Begnadigung ist er (und seine Mitapostel) glücklich zu preisen. Das beigefügte Patronymicum

des Simon Barjona = Sohn des Jonas steht in Widerspruch zu Jo 1, 42 und 21, 15—17, wo Simon„ Sohn des Johannes" heißt. Der Vater hieß wohl Jochanan, was auch in LXX-Hss öfter zu *Ἰωνά* verkürzt wird; vgl. 4 Kg 25, 23; Jer 40, 8.

Vers 18 nennt dann eine besondere Auszeichnung für Petrus. Sie ist schon in seinem ihm von Christus bei der Apostelwahl gegebenen Namen (vgl. Mk 3, 16 +; Jo 1, 42) angedeutet, weshalb ihm dieser als Antwort auf das Bekenntnis: „Du bist Christus" sagt: „Du bist Petrus" (*κἀγὼ δέ σοι λέγω* = auch ich kann umgekehrt von dir etwas aussagen). Der sonst nicht bezeugte Name Petros kommt von *πέτρος* = Stein, Fels, bedeutet also auch Stein oder Steinerner Mann; aramäisch כֵּאפָא oder כֵּיפָא, gräzisiert *Κηφᾶς* (Jo 1, 42; Gal 1, 18; 1 Kor 1, 12 u. ö.). Der Name ist deshalb von Bedeutung, weil der Apostel künftig tatsächlich das steinerne oder felsige Fundament für einen von Christus beabsichtigten Bau bilden soll. Er soll „der Fels" (*πέτρα*, aramäisch ebenfalls כֵּאפָא, weniger wahrscheinlich, sachlich aber nicht wesentlich verschieden: „der Grund- oder Eckstein") sein, auf den Christus seine Kirche bauen wird, so daß diese ein dauerhaftes Fundament (vgl. Mt 7, 24 ff) erhalten wird. Die logische Fortführung der Gleichung: der Apostel = der Stein, Fels fordert unbedingt, daß die Person Petri selbst und nicht etwa der Glaube an die Messianität Jesu, wie schon manche Kirchenväter (Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus) annahmen, als das Kirchenfundament anzusehen ist. Der von Paulus viel (in den Evv nur noch Mt 18, 17) verwendete Begriff *ἐκκλησία* (= קְהַל), d. h. die Gemeinschaft der Christusgläubigen, das Gottesreich Christi, sein geistiger Leib mit vielen Gliedern, stellt nicht eine der ursprünglichen Lehre Jesu fremde Idee dar. Die Gleichnisse vom Fischnetz (§ 113), vom Unkraut unter dem Weizen (§ 106), vom Hirten und seiner Herde (§ 131) u. a. zeigen deutlich, daß Christus eine Gemeinschaft seiner Anhänger schaffen wollte. Da er selbst aber bald aus dieser Welt scheiden mußte, bestimmte er Petrus als die Person, an die sich diese Gemeinschaft fest angliedern mußte; Petrus sollte ihre Stütze und ihr Halt sein, also ihr Führer und Leiter. So wird dann diese Neugründung Bestand haben und alle Angriffe siegreich überwinden. Der Hauptfeind Jesu und seines Werkes ist der Teufel und sein Reich. Von dieser Seite werden also auch alle denkbaren Angriffe gegen die Kirche Jesu erfolgen. Da Satan und „seine Engel" (Apk 12, 7) in der „Unterwelt", dem Hades, ihre Wohnung haben (so wie Gott und seine Engel im Himmel) und von dort ausziehen, um ihre verheerende Tätigkeit zu entfalten, werden sie hier metonymisch als „die Pforten der Unterwelt" (*πύλαι ᾅδου*) bezeichnet. In ihrem Kampfe gegen die Kirche

Christi (αὐτῆς; die Beziehung auf πέτρα und damit auf Petrus selbst ist weniger wahrscheinlich, würde aber im Effekt dasselbe besagen) werden sie nicht die Obergewalt erringen (κατισχύσουσιν). Der Kirche wird also der endgültige Sieg verheißen. Daß Petrus selbst vor dem Eintritt ins Totenreich — das bedeutet der Ausdruck Hadespforten bei Is 38, 10 und Sap 16, 13 — bewahrt bleiben, also nicht sterben werde, wird mit Unrecht aus der Stelle gefolgert [1]. Jesus hat im Gegenteil Petrus sogar die Art seines Todes vorausgesagt (Jo 21, 18 f; vgl. 2 Petr 1, 14).

Über das Amt, das Petrus zu verwalten haben wird, macht Vers 19 nähere Mitteilung. Er wird von Christus „die Schlüssel des Himmelreiches", d. h. der Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit umspannenden Gemeinschaft der Gotteskinder erhalten. Damit ist ihm die Befugnis zugesprochen, dieses geistige Haus für bestimmte Personen zu öffnen, anderen dagegen zu verschließen; vgl. Apk 3, 7, wo in Abhängigkeit von Is 22, 22 Jesus selbst als Besitzer der Schlüssel (des Hauses) Davids erscheint. Mit dieser „Schlüsselgewalt" verwandt ist die „Binde- und Lösegewalt", die Christus ebenfalls in feierlicher Weise dem Petrus überträgt, die aber nach Mt 18, 18, wo das Jesuswort wiederkehrt, auch eine Vollmacht aller Jünger darstellt [2]. Der auch bei Rabbinen öfter nachweisbare Ausdruck Binden und Lösen (im Sinne von Verbieten und Erlauben oder: In den Bann tun und Vom Banne lösen) scheint im Zusammenhang des Mt-Ev den Sinn zu haben: An das Gottesreich, dessen Schlüssel Petrus besitzt, näherhin an seine Gesetze und Segnungen binden bzw. die Verbindung mit ihm lösen, was dann die nach Jo 20, 23 den Jüngern übertragene Gewalt, die Sünden nachzulassen oder zu behalten, in sich schließt. Weniger passend erscheint die durch die Jo-Parallele und heidnische Zaubertexte nahegelegte Ergänzung: vom Bösen lösen, bzw. daran binden, da die Apostel nicht direkt an die Sünde binden können, sondern nur unter Umständen eine damit bereits bestehende Verbindung nicht lösen. Solche von Petrus vollzogene amtliche Handlungen finden von seiten Gottes ihre Bestätigung und gelten deshalb auch im Jenseits.

Für die zweifellose Echtheit der Verse 17 bis 19 bei Mt spricht auch ein Zitat bei Justin (Dial. 100, 4), wo Vers 16 und 17 erwähnt sind. Auch enthalten diese drei Logia so viele Termini, die im AT, in

[1] So von A. v. Harnack, Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche (Sitzungsber. der preuß. Akademie der Wiss. 1918, 637—654), der das Wort vom Kirchenbau als spätere Interpolation dartun möchte.

[2] Vgl. K. Adam, Zum außerkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch von Binden und Lösen (Theol. Quartalschr. 96, 49—64, 161—197); B. Brander, Ist Binden und Lösen bei Mt. 16, 19 und 18, 18 ein rabbinischer Schulausdruck? (Katholik 94, 2, 116—132).

der sonstigen Lehre Jesu und in der rabbinischen Literatur vorkommen, daß sie nicht das Werk eines Fälschers sein können.

Alle drei Syn schließen den Bericht mit der Mitteilung, daß Jesus den Jüngern die Weiterverkündigung seiner Messiaseigenschaft verboten hat (ἐπιτιμᾶν mit heftigen Worten Mk Lk). Es wäre diese Botschaft nur Unglauben oder falschen, politisch eingestellten Auffassungen begegnet.

§ 144. Die erste Leidensweissagung.

Mk 8, 31—33; Mt 16, 21—23; Lk 9, 22.

Nachdem die Jünger das Messiasbekenntnis neuerdings abgelegt hatten, schien Jesus der Zeitpunkt gekommen, ihnen den Gedanken an einen leidenden Messias (Menschensohn) nahezubringen. Deshalb prophezeite er nunmehr zum erstenmal offen und unverhüllt (παρρησίᾳ Mk; andeutungsweise war es z. B. schon Mk 2, 20 + geschehen) seine zahlreichen Leiden. Den Höhepunkt wird die traurige Tatsache bilden, daß Jesus nach seinem Weggang von Galiläa nach Jerusalem (Mt) eine Verurteilung und Verdammung von seiten des Synedriums, das aus Ältesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten besteht, erfahren und deshalb hingerichtet werden wird. Diesem Sterben wird aber nach drei Tagen die Auferstehung zum Leben (Mt und Lk: das Erwecktwerden am dritten Tage; vgl. Mt 12, 40) folgen. Das alles ist unbedingte Notwendigkeit (δεῖ), weil es in Gottes Ratschluß so bestimmt ist. Jesus konnte infolge seines göttlichen Wissens diese wunderbare Weissagung aussprechen.

Die Jünger hörten aber nicht auf die Prophezeiung des freudigen Ereignisses der Auferstehung (eine Auferstehung gab es ja für alle; Jo 11, 24), sondern nur auf die Leidens- und Todesweissagung. Das schien ihnen etwas, was unbedingt vermieden werden müsse. Der Wortführer ist, was Mt und Mk allein erzählen, wieder der Apostel Petrus, der zunächst in einem privaten und vertraulichen Gespräch (προσλαβόμενος = nachdem er Jesus zu sich, auf seine Seite genommen hatte) Jesus heftig zusetzte (ἐπιτιμᾶν). Nach Mt sagte er: „Er (nämlich Gott) sei dir gnädig", d. h. bewahre dich vor einem solchen Unglück, das nie und nimmer eintreten darf.

Diese Widersetzlichkeit gegenüber dem göttlichen Willen brachte auch Jesus in Erregung, die sich in einer heftigen Antwort (ἐπετίμησεν Mk) an Petrus äußerte. Aber auch die übrigen Jünger sollten sie hören; deshalb wandte sich Jesus von Petrus ab und sprach zu allen Jüngern. Petrus wird aufgefordert, Jesus zu verlassen und zurückzubleiben (ὀπίσω μου vgl. Jo 6, 66 f), und dabei sogar als Satan ange-

redet. Er hatte getan, was auch Satan bei den Versuchungen in der Wüste getan hatte: er wollte Jesus vom gottgewollten Leidensweg abbringen. Bei Mt heißt Petrus noch „ein Ärgernis", weil er Jesus eine (äußerliche) Versuchung bereitet hat. Die große Schuld des Apostels liegt darin, daß er die menschliche Denkweise, die vor dem Schicksal einer Tötung zurückschreckt, maßgebend sein läßt und sich nicht überlegt, daß Gottes Pläne um höherer Ziele willen auch das physische Übel verursachen müssen. Wenn Petrus seine niedrigen Auffassungen nicht ändert, ist er also als Apostel ungeeignet.

Es ist beachtenswert, daß der Petrusschüler Markus wohl das den Apostel erniedrigende Jesuswort, nicht aber die Verkündigung des Primates usw. erzählt, während Mt beide Tatsachen berichtet, Lk aber beide ausläßt.

§ 145. Der Leidensweg der Nachfolger Jesu.

Mk 8, 34—9, 1; Mt 16, 24—28; Lk 9, 23—27.

Qualis rex, talis grex. „Der Jünger ist nicht über dem Meister" (Mt 10, 24 <). Darum hat Jesus im Anschluß an die Weissagung vom eigenen Leiden (*τότε* Mt) auch von den bevorstehenden Leiden seiner Jünger gesprochen und zwar nicht bloß vor ihnen allein, sondern auch vor einer größeren Volksschar, die er als Zuhörer herangerufen hatte (Mt). Als Bedingung eines wahren Jüngerverhältnisses zu Jesus (*ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν* Mk) ist negativ die Selbstverleugnung, d. h. die Verneinung der besonderen, mit dem Willen Gottes nicht in Einklang stehenden Wünsche des eigenen Ich, und positiv die Kreuztragung, d. h. die Martyriumsbereitschaft (vgl. § 81 zu Mt 10, 38), gefordert. Wer in dieser Weise „tagtäglich (Lk) sein Kreuz trägt", nimmt um Jesu willen auch Leiden und Opfer auf sich. Die Hingabe des Lebens (*ψυχή*), die durch das treue Festhalten an Jesus Christus und dem Evangelium veranlaßt worden ist, ist in Wahrheit kein Verlieren, sondern eine Rettung (ein Wiederfinden Mt) desselben, während umgekehrt ein Christ, der sein Leben durch Glaubensverleugnung zu retten sucht, dieses durch den ewigen Tod der Verdammnis verlieren wird. Das Leben ist eben ein Besitz, der in das Jenseits hinüberreicht, so daß es eine Torheit ist, nur das diesseitige Leben als höchstes Gut zu betrachten. Das Logion vom Kreuztragen und die Paradoxie vom Gewinnen bzw. Verlieren des Lebens hat Mt (10, 38) schon in der Aussendungsrede Jesu gebracht, während sie der lukanische „Reisebericht" an verschiedenen Stellen (14, 27 und 17, 33) eingereiht hat (s. § 81, 183 u. 192), so daß also sowohl bei Mt wie bei Lk „Dubletten" vorliegen. Offenbar hat die Mk-Vorlage die beiden andern Syn ver-

anlaßt, die Logia auch hier nach der ersten Leidensweisſagung einzureihen, und es iſt auch höchſt wahrſcheinlich, daß Jeſus wirklich erſt nach der Prophezeiung des eigenen Sterbens auch von ſeinen Jüngern die Martyriumsbereitſchaft gefordert hat.

Wahrſcheinlich bei der gleichen Gelegenheit hat Jeſus auch ſein Verlangen damit begründet, daß er auf die Nutzloſigkeit einer Glaubensverleugnung hinwies. Selbſt wenn man durch eine ſolche (oder ähnliche) Untreue nicht bloß ſein Leben retten könnte, ſondern auch alle Güter der Welt in ſeinen Beſitz bekäme, ſo wäre der dann beim Eintritt ins Jenſeits als Strafe zu verhängende Verluſt (*ζημιωθῆναι* eine Strafe, einen Verluſt erleiden) des Lebens (oder des eigenen Ichs, Lk) eine ſo ſchreckliche Folge, daß alles Gewonnene in Nichts zerrinnen würde. Es beſtünde dann auch keine Möglichkeit, dieſes ſo verlorene Leben wiederzugewinnen. Ein ſolch unglücklicher Menſch hätte keine Werte herzugeben (*δοῖ* = *δῷ*), die als Entgelt dafür gelten könnten. Das Leben iſt unbezahlbar.

Daß eine ſo ſchwere Strafe auf Glaubensverleugnung geſetzt wird, ergibt ſich aus der Größe der Schuld. Wer ſo ſündigt, ſchämt ſich der Perſon Jeſu und ſeiner Offenbarungen und zwar, was noch erſchwerend wirkt, vor ſittlich tiefſtehenden Menſchen. Die gegenwärtig auf Erden lebende (und Jeſus zurückweiſende) Generation iſt treulos gegen Gott (*μοιχαλίς* vgl. Mt 12, 39 und 16, 4) und lebt in Sünden. Sie müßte alſo verachtet werden; ſtatt deſſen wird auf ſie ſolche Rückſicht genommen, daß die Treue zu Jeſus hintangeſetzt wird. Das verlangt nach dem ius talionis (vgl. § 48) gleichartige Vergeltung: Jeſus wird im Jenſeits ſolchen Menſchen gegenüber dieſelbe Haltung einnehmen und ſie nicht als ſeine Angehörigen anerkennen (vgl. Mt 25, 12; Lk 13, 25). Dies wird bei ſeiner Wiederkunft zum Weltgerichte geſchehen, die ſich dann nicht mehr im Stande der Niedrigkeit, ſondern in der Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit, mit der er vom Vater ausgeſtattet ſein wird — daher auch die Begleitung „der heiligen (ſeiner Mt) Engel" —, vor aller Augen vollziehen wird. Dieſe Weisſagung der Paruſie, wobei Chriſtus als Richter jedem Menſchen je nach ſeiner Handlungsweiſe (*πρᾶξις*) Lohn oder Strafe zuteilen wird, teilt auch Mt mit und begründet damit die Tatſächlichkeit des Verluſtes des Lebens, die den Gewinner der Welt treffen wird. Die Schuld und Strafe des Verleugners Jeſu hatte er 10, 33 (= Lk 12, 9; vgl. § 79; bei Lk liegt alſo wieder eine Dublette vor) ſchon erwähnt.

Ein weiteres Logion, das auch auf das zukünftige Wirken Jeſu Bezug hat, leitet Mk neu ein durch das an ſich überflüſſige: „Und er ſagte ihnen." Damit wird ähnlich wie in 2, 27 und 4, 9 der unmittel-

bare Zusammenhang mit dem letzten Logion gelockert und die Aussage mehr als ein Resumé der ganzen Logienreihe von Vers 34 an dargestellt. Auch die feierliche Einleitung durch *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* verselbständigt die wichtige Prophezeiung. Die treue Nachfolge Christi wird nämlich nicht mehr ein physisches Begleiten Christi sein, da er von dieser Welt scheiden wird, wohl aber ein opferwilliges Wirken in seinem Reich. Dazu wird schon bald Gelegenheit gegeben werden. Das Gottesreich wird nach dem Tode Jesu (am Pfingstfest) gegründet werden und sich dann rasch und machtvoll (*ἐν δυνάμει*) entfalten, d. h. es wird von vielen Menschen „angenommen" werden (Mk 10, 15 <). Und diese wunderbare Tatsache werden „einige" (allgemein; tatsächlich waren es wohl viele) aus der Schar, die Jesus bei dieser Rede umstand, noch erleben (sie werden nicht vorher „den Tod kosten" d. h. sterben). Freunde und Feinde Jesu werden also noch Gelegenheit haben, ihre Stellungnahme zu Jesus zu betätigen. Mt wendet den Ausdruck „Gekommensein des Gottesreiches" in „Kommen des Menschensohnes in seinem Reiche" um, kann aber auch nur das geistige Kommen zu seiner Kirche damit meinen. Nur wer bei Mt die Verse 27 und 28 unmittelbar verbindet, könnte schließen, daß auch der letztere vom Kommen Jesu zum Gerichte spricht und müßte dann annehmen, Jesus habe irrtümlich geglaubt, die Parusie werde noch zu Lebzeiten des damaligen Geschlechtes eintreten. Die syn Vergleichung verbietet aber eine solche Deutung und nötigt dazu, das einstige *ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ* von dem baldigen *ἔρχεσθαι ἐν τῇ βασιλείᾳ* zu unterscheiden. Es würde ja sonst auch ein Widerspruch zu Lk 17, 22 entstehen, wo den Jüngern prophezeit wird, daß sie auch nicht einen der Tage des Menschensohnes sehen werden (s. § 192).

§ 146. Die Verklärung.

Mk 9, 2—10; Mt 17, 1—9; Lk 9, 28—36.

Den düsteren Bildern der Leidensweissagungen lassen die Syn wieder ein hellstrahlendes folgen. Sechs (nach Lk etwa acht) Tage nach diesen Prophezeiungen, die selbst wieder bald auf das Petrusbekenntnis bei Caesarea Philippi gefolgt waren, wurden die drei auch sonst besonders auserwählten (vgl. Mk 5, 37 <) Apostel Petrus und die Zebedäussöhne Jakobus und Johannes „Augenzeugen der Größe Jesu Christi" (2 Petr 1, 16). Er nahm sie „auf einen hohen Berg" mit. Eine bis auf eine unbestimmte Vermutung des Origenes (zu Ps 89, 13) zurückführende, im 4. Jahrh. aber schon feststehende (vgl. z. B. Cyrill von Jerusalem, Catech. 12, 16; Hieronymus, Epist. 46, 13 u. 108, 13) Tradition verlegt das Ereignis auf den mitten in Galiläa gelegenen

Berg Thabor (600 Meter ü. M.). Da aber erst Mk 9, 30 der Weggang Jesu nach Galiläa erwähnt wird (vgl. unten § 149 u. 150), ist zu vermuten, daß sich Jesus noch immer auf der Wanderung durch das Gebiet von Caesarea Philippi (Mk 8, 27 >) befand und von dort aus einen in der Nähe gelegenen Berg, vielleicht einen der Vorberge des bis 2760 Meter aufsteigenden Hermongebirges, bestiegen hat. Er suchte mit seinen Jüngern einen einsamen Platz auf und betete (Lk). Da trat das Wunder der Verklärung ein. Die Jünger nahmen an ihm eine Veränderung seiner Gestalt (*μετεμορφώθη*) wahr. Sowohl sein Gesicht wie seine Kleider erstrahlten in hellem Glanze. Die auffallend weiße Farbe seiner Kleider betont der auf Petrus zurückgehende Mk-Bericht, indem er beifügt, daß kein Tuchwäscher auf der Welt ein so helles Weiß herstellen kann. Zu Jesus gesellten sich noch zwei Männer, die ebenfalls in verklärter Gestalt erschienen waren (*ὀφθέντες ἐν δόξῃ* Lk). Es waren Moses und Elias, der große Gesetzgeber und der große Prophet des AT. Die Jünger hatten sich, wie Lk 32 nachträgt, dem Schlafe hingegeben, während Jesus betete (die gleiche Situation am Ölberg in der Leidensnacht; vielleicht war es auch damals Nacht), waren aber beim Eintreten der Vision aufgewacht (das muß *διαγρηγορήσαντες* hier heißen; sonst heißt *διαγρηγορεῖν* durchwachen), so daß diese kein Traum war. Sie hörten auch das Gespräch Jesu mit den beiden Vertretern des AT. Nach Lk 31 bezog es sich auf das Sterben (*ἔξοδος* wie 2 Petr 1, 15) Jesu, das ihm nun nach seiner bevorstehenden Reise nach Jerusalem als zu erfüllende Pflicht (darum *πληροῦν*) bevorstand.

Wiederum verhielten sich die Jünger verständnislos gegenüber der Bedeutung des wunderbaren Vorgangs. Petrus schlägt Jesus vor, das gegenwärtige schöne Zusammensein der sechs Personen zu einem länger dauernden zu machen: jedem der drei Verklärten wollen die Apostel eine Hütte als Wohnung erbauen; so soll ein weiterer Verkehr ermöglicht werden. Mk und Lk betonen das Unbedachte dieses Verlangens; Mk entschuldigt es durch die große Furcht, die die Jünger infolge der Vision befallen und ihr Denken offenbar verwirrt hat. Ein solches Eremitenleben auf dem Berge hätte für Jesus die wenigstens zeitweilige Aufgabe seines messianischen Berufes bedeutet.

Ein weiteres wunderbares Ereignis belehrt denn auch die Jünger über die Bedeutung der heiligen Stunde. Noch während Petrus seinen Vorschlag machte (Lk), hüllte eine leuchtende (*φωτεινή* Mt) Wolke Jesus, Moses und Elias ein (*ἐπισκιάζειν* den Schatten darauf werfen, bedecken), was nach Lk die Jünger mit Furcht erfüllte. Im Alten Bunde war die Wolke oft Begleiterscheinung und Symbol der Gegenwart Gottes (Ex 16, 10; 19, 9 u. 16; 24, 15 f; 40, 34 u. ö.). Auch hier er-

tönte die Stimme Gottes des Vaters aus der Wolke, der ebenso wie bei der Taufe im Jordan (vgl. § 23) Jesus feierlich für seinen geliebten (nach Lk auserwählten) Sohn erklärte, an dem er sein Wohlgefallen gefunden habe (Zusatz des Mt entsprechend dem Wortlaut bei der Taufe, auch bei 2 Petr 1, 17). Jesu Gehorsam bei Ausübung der vom Vater ihm übertragenen Mission und seine Bereitwilligkeit, den Weg des Leidens zu beschreiten, führten zu dieser Bekundung der Vaterliebe (Jo 3, 35; 5, 20) und des Wohlgefallens. Die lukanische Formulierung, nach der Jesus der auserwählte (ἐκλελεγμένος) Gottessohn ist, läßt Jesus mehr als Messias erscheinen (wie in Ps 2, 7), während die Mk- und Mt-Formel „mein geliebter Sohn", die auch bei der Taufvision überall und 2 Petr 1, 17 verwendet wurde, wohl auch die den Jüngern bekannte wesenhafte (nicht bloß moralische) Beziehung zum Vater einschließt (vgl. zu Mt 16, 16). Alle drei Syn berichten noch den Befehl der Himmelsstimme, auf Jesu Worte zu hören, d. h. seine Offenbarungen und wohl besonders die vom künftigen Leiden gläubig und gehorsam hinzunehmen. Die Wirkung dieses wunderbaren Erlebnisses bei den Aposteln war nach Mt große Furcht, d. h. heilige Scheu, die sich im Niederfallen aufs Antlitz bekundete. Sie wurde dadurch wieder von ihnen genommen, daß Jesus (in der gewohnten Gestalt) sie berührte und ihnen befahl, aufzustehen und sich nicht mehr zu fürchten. Als sie seiner Weisung gehorchten und wieder aufblickten, war alles wie vorher. Moses und Elias sowie die Wolke waren verschwunden. Dieses alleinige Zurückbleiben Jesu erwähnen auch Mk und Lk.

Es wäre nun natürlich gewesen, daß die drei Apostel sich vornahmen, dieses herrliche Erlebnis möglichst vielen weiterzuerzählen. Jesus gab aber nach Mk und Mt beim Abstieg vom Berge am andern Morgen (Lk 37) wieder, wie bei andern Wundern (vgl. Mk 5, 43 <), ein Schweigegebot. Es sollte aber nur bis zum Eintreten seiner Auferstehung von den Toten gelten. Nachher konnte die Vision (τὸ ὅραμα Mt) als Bestätigung der verklärten Leiblichkeit des Auferstandenen und als Beweis seines von Gott gewollten Todesweges in der Predigt Verwendung finden. Mk und Lk berichten, daß die Jünger gewissenhaft dieses Gebot Jesu erfüllten, Mk außerdem noch, daß ihnen der geheimnisvolle Begriff „Von den Toten auferstehen" Stoff zum Nachdenken und wohl auch zu gegenseitiger Besprechung gab.

Dieses „Empfangen von Ehre und Herrlichkeit von seiten Gottvaters" und den Wortlaut „der Stimme aus dem Himmel" erwähnt auch der Apostel Petrus als selbsterlebte Tatsache in 2 Petr 1, 16 ff (die freie Art, wie der Verklärung hier gedacht ist, ist nicht Fälscher-

manier). Die Vision kann weder als Traum oder subjektive Einbildung der drei Apostel noch als freie Legendenbildung auf Grund mythologischer Motive restlos erklärt werden. Nur als Wunder ist sie, wie im einzelnen dargetan, im Zusammenhang mit den vorausgehenden Messiasoffenbarungen, die sie bestätigt, verständlich.

§ 147. Erklärung des Kommens des Elias.

Mk 9, 11—13; Mt 17, 10—13.

Im Zusammenhang mit der eben erlebten Vision beschäftigte die drei Apostel noch die Frage, wie es mit dem Mal 3, 23 f geweissagten Gesandtwerden und Väter und Kinder versöhnenden Wirken des Propheten Elias vor dem großen und furchtbaren Tag des Herrn sich verhalte. Sie wußten, daß diese Wiederkunft Lehre der Rabbinen (*οἱ Φαρισαῖοι καί* vor *οἱ γραμματεῖς* bei Mk ist wahrscheinlich späterer Einschub nach Mk 7, 5) war und von ihnen vor die Ankunft des Messias (*πρῶτον*) verlegt wurde. Nachdem sie aber in Jesus den Messias anerkannten, mußte ihnen die Tatsache, daß Elias noch nicht gekommen war, rätselhaft erscheinen. Jesus löste ihre ihm beim Abstieg vom Verklärungsberge vorgetragenen Bedenken. Er gab das rabbinische Dogma über Elias' (*Ἠλείας μέν* Mt und wohl auch bei Mk) vorangehendes Kommen und seine die moralische Unordnung wiederherstellende Tätigkeit (als richtige Folgerung aus Mal) zu, setzte ihr aber dann die mit ihr in Widerspruch stehende Tatsache entgegen, daß der Messias viel leiden müsse, was auch schon in der Hl. Schrift geweissagt sei; er dachte wohl an Stellen wie Is 53, 3 und Ps 22, 7, die auch eine Verachtung (*ἐξουθενωθῇ* Mk) seiner Person prophezeien. Eine „alles wiederherstellende" Tätigkeit des Elias hätte das Leiden und Sterben des Messias hindern müssen. Deswegen braucht man aber nicht gleich anzunehmen, Elias sei überhaupt noch nicht gekommen, sondern die Lösung des Widerspruchs liegt darin, daß das geweissagte versöhnende Wirken des Elias zwar entfaltet (vgl. Lk 1, 17) wurde, aber ein gewaltsames Ende dadurch fand, daß es nicht verstanden (*οὐκ ἐπέγνωσαν* Mt) und durch Willkürakte (Verfolgung, Tötung) gehemmt und vernichtet wurde. Auch das ist, wie Mk hervorhebt, in bezug auf Elias prophezeit worden. Da ist aber wohl nicht an den Elias redivivus zu denken, auf den keine Leidensprophezeiung hinweist, sondern an die zahlreichen Leiden und Verfolgungen, die Elias in seinem ersten Erdenleben (durch Jezabel u. a.) zu erdulden hatte und die vorbildlich für sein zweites Wirken sind. Die nun nahegelegte Frage: Wann und wie ist Elias wiedergekommen? hatte Jesus schon früher Mt 11, 14 beant-

wortet, indem er Johannes den Täufer als den Elias redivivus erklärte (vgl. § 84). Nach Mt müssen sich damals die Jünger dieser Identifikation erinnert und so das Zusammenpassen der Prophezeiungen vom kommenden Elias und leidenden Messias erkannt haben.

§ 148. Dämonenaustreibung aus einem epileptischen Knaben.
Mk 9, 14—29; Mt 17, 14—21; Lk 9, 37—43a.

Als Jesus mit Petrus, Jakobus und Johannes wieder ins Tal gekommen war und mit den übrigen Jüngern zusammentraf, ereignete sich ein neues großes Wunder, dessen Augenzeuge auch eine zahlreiche Volksmenge war; ja auch direkte Feinde Jesu, nämlich jüdische Schriftgelehrte, waren ihm nachgereist. Das Eintreffen Jesu muß unerwartet und plötzlich gewesen sein; daher das „Erstaunen" der Volksmenge bei seinem Anblick und die stürmische (*προστρέχοντες*) Begrüßung, die Mk erwähnt, der in dieser Wundererzählung überhaupt ganz besonders ausführlich berichtet (ähnlich wie bei der Dämonenaustreibung in Gergesa § 116). Die Schriftgelehrten waren mit den zurückgebliebenen Jüngern Jesu in einen Wortstreit geraten und als sich Jesus nach seiner Ursache erkundigte, antwortete ihm „ein Mann aus der Menge" (Lk), der offenbar den Anlaß zum Streit gegeben hatte. Er hatte, wie sich aus seinem Bericht, den er (nach Mk) später noch ergänzt, ergibt, einen Sohn, der schon seit seiner Kindheit schwer krank war. Die Ursache war Besessenheit durch einen Dämon. Die unheimliche Krankheit bestand außer andauerndem Taubstummsein (vgl. Vers 25) in zeitweiligen starken Krämpfen, die den Knaben hin und her zerrten, wobei er mit den Zähnen knirschte, Schaum auf die Lippen bekam und laut schrie. Die Folge dieser langandauernden (*μόγις ἀποχωρεῖ* Lk) Anfälle war völlige Erschöpfung (*ξηραίνεται* Mk = er wird trocken, kraftlos). Mt nennt diese Einzelsymptome nicht, sondern gebraucht den damals gebräuchlichen Terminus *σεληνιάζεται* = er ist mondsüchtig; man schrieb offenbar solche epileptische Krampfanfälle dem Einfluß der Mondphasen zu. Nach Mt und Mk kam der Knabe auch oft in direkte Lebensgefahr, weil ihn der Dämon, um ihn zu vernichten, häufig ins Feuer oder ins Wasser warf (Mk 22). Darunter sind wohl nicht Fieberanfälle mit wechselndem Hitze- und Frostgefühl zu verstehen, sondern buchstäblich zu deutende Tötungsversuche des Dämons (wie die Dämonen bei Gergesa die Schweine in den See trieben, Mk 5, 13 +). Diesen „schwerleidenden" (Mt) Knaben hatte nun sein Vater zu Jesus bringen wollen, um Heilung für ihn zu erlangen. Da Jesus aber nicht anwesend war, hatte er die zurückgebliebenen Jünger gebeten, die Dämonenaustreibung

zu vollziehen. Gemäß der ihnen von Jesus verliehenen Vollmacht (Mk 6, 7 u. ö.) hatten diese auch den Versuch gewagt, doch ohne Erfolg. Der Vater berichtete Jesus, daß sie dazu „nicht die Kraft hatten". Jesus nahm an dieser Konstatierung des Unvermögens seiner Jünger Anstoß und erklärte sie als Ausfluß des ihm von den Juden entgegengebrachten Unglaubens und (nach Mt und Lk) ihrer verkehrten Gesinnung. Angesichts der langen Zeit, die Jesus unter den Juden wirkt, ist eine solche Verständnislosigkeit nicht mehr zu entschuldigen und Jesu Geduld sollte eigentlich schon ein Ende haben. Trotzdem gibt ihnen Jesus nochmals (bei Mt zum letztenmal vor dem Abbruch der Mission in und um Galiläa) die Gelegenheit, sich durch ein Wunder belehren zu lassen.

Der kranke Knabe wurde auf Befehl Jesu zu ihm, der abseits der Volksmenge war (Mk 25), gebracht und bekam beim Ansichtigwerden Jesu sofort wieder einen schweren Krampfanfall, so daß er sich auf dem Boden wälzte. Jesus erkundigte sich jetzt nach Mk beim Vater nach der Dauer der Krankheit und erhielt von ihm noch weiteren Aufschluß über die Symptome (s. o.). Die Bitte des Vaters um Mitleid und Hilfe, die Mt und Lk schon an den Anfang gesetzt hatten, weil sie die erneute Besprechung mit Jesus auslassen, verband sich nach Mk mit der wohl durch das Unvermögen der Jünger veranlaßten Einschränkung: „wenn du etwas vermagst". Die diesen Glaubensmangel des Vaters tadelnde Antwort Jesu wiederholt deshalb die ihn beleidigenden Worte (*τὸ εἰ δύνῃ*; = das Wort: „Wenn du es vermagst" soll gelten?) und erklärt, daß der Glaubende alle Werke vollbringen kann. Die Jünger hätten also den Exorzismus vollziehen können, wenn sie gläubig gewesen wären (vgl. Mt 20), und dann ist erst recht Jesus imstande, das Wunder zu wirken. Der Vater des Knaben entnahm aus dieser Antwort, daß er Jesus nicht mit den Augen des Zweifels, sondern denen des Glaubens und Vertrauens betrachten dürfe, wenn er seine allmächtige Hilfe sich erbitte. Darum bekannte auch er rückhaltlos mit lauter Stimme seinen Glauben. Im demütigen Gefühle, daß dieser Glaube aber noch eine sehr unvollkommene, ja fast durch die Not erzwungene Leistung, also eigentlich noch ein „Unglaube" sei — er weiß ja von Jesus zu wenig —, fügt er die Bitte bei, Jesus solle diesem Unvermögen zu Hilfe kommen und das Fehlende ergänzen.

Nun war die von Jesus gewünschte Disposition geschaffen, ja das Wunder wurde nach Mk sogar beschleunigt, da Jesus wahrnahm, wie die Volksscharen herbeiliefen, er aber nicht von ihnen umdrängt sein wollte. Der Exorzismus vollzog sich in Form eines heftig gesprochenen (*ἐπετίμησεν*) autoritativen Kommandos an „den stummen und tauben Geist" (Mk), d. h. wohl an den Dämon, der den Knaben taubstumm

gemacht hatte (vgl. Lk 11, 14; weniger wahrscheinlich: der selbst nie durch den Kranken geredet hatte und gegen alles Zureden taub geblieben war). Es wird ihm befohlen, aus dem Knaben auszufahren, und, damit die Heilung von dieser periodisch aufgetretenen Krankheit eine dauernde bleibt, keine Rückkehr mehr zu versuchen. Dem Worte folgte die Erfüllung. Der Dämon fuhr aus, aber ähnlich wie in der Synagoge zu Kapharnaum (Mk 1, 26), indem er nochmals seine Wut an dem Knaben ausließ. Dieser schrie auf und verfiel wieder in starke Krämpfe, denen ein todähnlicher Erschöpfungszustand folgte, den viele Zuschauer sogar für ein wirkliches Gestorbensein ansahen. Jesus aber beendete ihn, indem er die Hand des Knaben erfaßte und ihm beim Aufstehen half. Er gab ihn geheilt seinem Vater zurück (Lk; vgl. 7, 15). Das allgemeine Erstaunen über die sich in diesem Wunder bekundende Größe Gottes betont noch Lk.

Dafür berichten Mk und Mt von einem Nachspiel des Ereignisses in dem Hause, wo Jesus Herberge gefunden hatte und jetzt mit seinen Jüngern allein war. Den Jüngern war es rätselhaft gewesen, warum ihnen der Exorzismus nicht wie in früheren Fällen gelungen war. Die Antwort Jesu auf ihre Frage lautet bei den beiden Syn verschieden. Nach Mk liegt der Grund einerseits in der besonderen Bosheit und Macht des Dämons, der in dem Knaben gewohnt hatte; es gibt ja, wie das Jesuswort Mt 12, 45 < beweist, Bosheitsgrade auch bei den Dämonen. Anderseits haben die Jünger nicht alle Mittel angewendet, um zum Ziele zu kommen. Sie haben hier das Gebet, das allein den Dämon besiegt hätte, unterlassen. Die meisten Textzeugen (die Majuskelhss außer ℵ*B, alle Minuskelhss und Übersetzungen) fügen zu *προσευχῇ: καὶ νηστείᾳ* vorher oder nachher hinzu. Aber trotz der glänzenden Bezeugung kann die Forderung des Fastens nicht echt sein. Denn den Jüngern, die „während der Anwesenheit des Bräutigams" überhaupt nicht fasten durften (Mk 2, 19), kann die Unterlassung des Fastens nicht zum Vorwurf gemacht worden sein. Wohl aber ist das Fasten in der Zeit, „da der Bräutigam von ihnen weggenommen wurde" (Mk 2, 20), Pflicht geworden, und darum haben es so viele Texteszeugen neben dem andern guten Werk des Betens auch hier eingefügt (das gleiche textkritische Vorgehen findet sich auch bei 1 Kor 7, 5). Mt läßt Jesus statt dieser Begründung auf den Kleinglauben (nach ℵ B, einigen Minuskeln, syr^{cur} u. a.) oder den Unglauben (nach den meisten übrigen Hss, syr^{sin}, den meisten lateinischen Texten u. a. — die letztere Lesart verdient wohl als lectio difficilior den Vorzug) der Jünger als Ursache ihres Mißerfolges hinweisen. Feierlich erklärt Jesus: wenn sie (auch nur) „einen Glauben wie ein

Senfkorn", das nach Mk 4, 30 ff + zwar das kleinste unter den Samenkörnern ist, aber außerordentlich große Kraft besitzt, hätten, so würden sie durch ihr Kommando Berge versetzen können (vgl. 1 Kor 13, 2) und nichts würde ihnen unmöglich sein. Der Umfang der durch den Glauben vermittelten Erkenntnis Christi und seines Werkes kann also sehr klein sein, und doch befähigt die Kraft eines solchen Glaubens zu den größten Wundern. Nicht die Quantität, sondern die Qualität entscheidet. Lk 17, 5 f bringt das Logion in einer Reihe anderer Belehrungen Jesu als Antwort auf die Bitte der Apostel: „Setze uns Glauben hinzu" (d. h. mehre in uns den Glauben). Die Wirkung des Senfkornglaubens ist bei Lk die Versetzung eines Maulbeerbaumes (*συκάμινος* = aram. שִׁקְמִין, hebr. שִׁקְמָה, vielleicht auch die Sykomore) aus dem festen Erdboden ins Meer. Mt bringt die Forderung eines Berge versetzenden Glaubens nochmals 21, 21 im Anschluß an die Verfluchung des Feigenbaumes. Diese „Dublette" ist wohl durch Mk 11, 22 f veranlaßt, wo das Logion ebenfalls überliefert ist. Daß Mt aber hier auch noch Mk 9, 29 angefügt habe und der Vers 21: *τοῦτο τὸ γένος οὐκ ἐκπορεύεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ*, der in ℵ*B syrsin, syrcur u. a. fehlt, echt sei, ist ganz unwahrscheinlich. Es liegt Angleichung eines syn Textes an die Parallele vor. Jesu Antwort bei Mt tadelt den Glaubensmangel, die bei Mk die Unterlassung des Gebetes. Sachlich kommen beide auf das gleiche hinaus. Mt scheint aber ein Logion, das nach Lk einen andern Anlaß hatte, hier angefügt zu haben; die Form wurde aber dabei 21, 21 angeglichen.

Das Wunder am Fuße des Verklärungsberges kann nicht bloß als „Heilung" (Mt Lk) von schweren epileptischen Anfällen erklärt werden. Gewiß hat die hier geschilderte Krankheit große Ähnlichkeit mit dieser nervösen Erkrankung, die wegen ihres unheimlichen Charakters im Altertum auch auf den Einfluß böser Geister zurückgeführt wurde. Die Syn würden dann nur die Sprache ihrer Zeit reden, wenn sie dämonische Ursachen statt physischer behaupteten. Aber Jesus selbst konnte sich doch nicht dieser Terminologie anschließen, ohne dadurch dem Satan, zu dessen Sturz er gekommen war, einen Einfluß zuzuschreiben, den er nicht besaß; er würde Unwahres reden. Es müßte dann auch von ihm angenommen werden, daß er dem Irrtum seiner Zeit erlegen wäre, wogegen aber das sonstige Jesusbild der Evangelien Einspruch erhebt. Zudem paßt das hier erwähnte Fallen des Kranken in Feuer und Wasser zu bloßer Epilepsie nicht. Es handelt sich also wieder um dämonische Besessenheit, die als die Ursache der epileptischen Erkrankung anzusehen ist. Vgl. § 116.

§ 149. Die zweite Leidensweissagung.

Mk 9, 30—32; Mt 17, 22 f; Lk 9, 43b—45.

In Fortsetzung seiner Ortsangabe 8, 27 teilt Mk mit, daß Jesus mit seinen Jüngern die Stätte seines bisherigen Wirkens verließ (*κἀκεῖθεν ἐξελθόντες*, vgl. 6, 1). Die Ereignisse von 8, 27—9, 29, also auch die Verklärung, müssen demnach in die Gegend von Caesarea Philippi verlegt werden. Jesus suchte nun wieder Galiläa auf, aber er hielt sich dort nicht mehr länger auf, sondern reiste nur im Vorübergehen durch diese Provinz (Mt *παρεπορεύοντο*, Mk *συστρεφομένων* = als sie zusammen wandelten; gut bezeugt ist auch *ἀναστρεφομένων*, was wohl den gleichen Sinn hat). Sein Ziel war Jerusalem und, da er dort den Tod erleiden sollte, benutzte er diese Gelegenheit neuerdings (vgl. § 144), um seine Jünger mit dem Gedanken an sein Sterben recht vertraut zu machen (Lk: *θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους* = laßt die folgende Leidensweissagung tief in eure Ohren dringen). Wieder prophezeit Jesus sein Leiden von seiten der Menschen, in deren Gewalt er geraten wird, seine Hinrichtung und seine Auferstehung nach drei Tagen. Diese Weissagung löste bei den Jüngern nach Mt große Trauer aus, Mk und Lk betonen wieder deren mangelndes Verständnis, Lk allein hebt noch hervor, daß diese Verhüllung ein (von Gott) beabsichtigtes (*ἵνα*) Nichterfassen war; die Jünger hätten das Furchtbare dieser Tragik noch nicht ertragen. Darum hatte sich Jesus auch noch nicht deutlicher ausgesprochen. Die ernste Zurechtweisung, die Petrus nach der ersten Leidensweissagung erhalten hat (Mk 8, 33 >), verschloß ihnen wohl den Mund, so daß sie es nicht wagten, Jesus um weitere Auskunft zu bitten.

§ 150. Die Tempelsteuer.

Mt 17, 24—27.

Die Reise vom Gebiete von Caesarea Philippi durch Galiläa ging 24
von Norden nach Süden und führte über Kapharnaum. Wenn Jesus vom Tabor dorthin gewandert wäre, hätte er nicht die Richtung nach Jerusalem eingehalten, sondern einen mit einer bloßen Durchreise schlecht vereinbaren Umweg gemacht. Das auf den ehemaligen Zöllner Matthäus aus Kapharnaum zurückzuführende erste Evangelium berichtet allein von einem Ereignis, das in dieser Stadt sich zutrug und eine Steuerangelegenheit betraf. Petrus wurde von Steuereinnehmern angeredet, welche die jährlich an die Tempelkasse zu zahlende Doppeldrachme (= ½ Schekel = zirka 1,50 Mk.) einzusammeln hatten. Die Steuer der Juden in Palästina wurde 14 Tage vor dem Paschafest

an den Tempel abgeliefert [1], die Eintreibung begann aber natürlich schon früher, so daß die Perikope keine genauere chronologische Bestimmung ermöglicht. Die Beamten erinnerten Petrus, den sie als hervorragenden Jünger Jesu (und wohl auch seinen gegenwärtigen Gastgeber) kannten, an die Steuerpflicht Jesu, taten es aber in Form einer Frage, die auch die Antwort zuläßt, daß Jesus sich nicht verpflichtet fühle, die Doppel-
25 drachme zu bezahlen. Doch bejahte Petrus offenbar auf Grund der früher von Jesus geleisteten Zahlungen die Frage und hatte die Absicht, Jesus daran zu erinnern. Als er sich aber in sein Haus begab, wo auch Jesus wohnte, kam ihm dieser mit einer Frage zuvor, die zeigte, daß er schon um das Gespräch mit den Steuer-einnehmern wußte, also diese Pflicht nicht vergessen hatte; wenn er trotzdem die Zahlung noch nicht geleistet hatte, so lag der Grund darin, daß er eine Verpflichtung dazu nicht anerkennen wollte. Er bringt das wieder in Form eines Gleichnisses zum Ausdruck. Petrus soll sagen, ob die von den Landesfürsten (*οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς*) eingeführten Ab-
26 gaben und Steuern (*τέλη, κῆνσος*) „von ihren Söhnen oder von den fremden (Untertanen)" eingehoben werden. Petrus beantwortete die Alternative richtig in letzterem Sinn, und Jesus zog daraus sofort die Folgerung, daß dann die Söhne steuerfrei sind. Die Antwort auf die vorliegende Frage war klar: Jesus ist Gottes Sohn, braucht also keine Steuer zu entrichten, die dem Tempel und damit Gott gezahlt wird. Aus dieser Anwendung kann dann wohl bezüglich des Gleichnisses selbst der Rückschluß gemacht werden, daß unter den Söhnen der Könige wirklich die Prinzen des königlichen Hauses und unter den Fremden die übrigen Untertanen gemeint sind; nicht seine eigene Familie, sondern sein Volk hat den König durch Abgaben zu unterhalten. Die andere Deutungsmöglichkeit: Söhne = Volksgenossen, Fremde = Angehörige unterjochter Provinzen (im römischen Reich war der civis Romanus steuerfrei, die Provinzialen mußten die Steuern aufbringen) ist weniger wahrscheinlich, weil hier Christus nicht eine allgemeine Zugehörigkeit zum Gottesvolk, sondern seine ihm eigene Gottessohnschaft zum Aus-
27 druck bringen wollte. Da dies aber eine Offenbarung nur für Petrus und nicht für die Welt, der gegenüber er das Messiasgeheimnis wahrte (Mk 8, 30 +), war, so wollte Jesus die nur so zu begründende Steuer-freiheit nicht faktisch in Anspruch nehmen. Er hätte als Verletzer jüdischer Gesetze Ärgernis erregt und sich und Petrus neue Gegnerschaft geschaffen. Darum befiehlt er Petrus, die Zahlung für ihn und für sich zu leisten. Das Geldstück dazu wird ihm durch ein Wunder verschafft werden. Er soll mit einer Angel im See (*θάλασσα*) Genesareth fischen;

[1] Strack-Billerbeck a. a. O. S. 765.

im Maule des ersten Fisches, den er herausziehen werde, werde er einen Stater (eine Silbermünze im Werte von 4 Drachmen = zirka 3 Mk.) finden. Dem Wortlaut des Berichtes widerspricht die Deutung, Petrus solle durch den Verkauf des Fisches einen Stater lösen. Jesus wollte durch dieses Wunder, das dann wirklich geschehen ist, obwohl es Mt nicht berichtet, den Glauben des Apostels stärken und ihm zeigen, wie Gott den Seinen auch in materieller Not helfen kann. Die negative Kritik betrachtet es als Legendenbildung auf Grund von Motiven, wie sie z. B. im „Ring des Polykrates" (vgl. Herodot III 41 f) verwendet sind.

§ 151. Der Rangstreit der Jünger.

Mk 9, 33—37; Mt 18, 1—5; Lk 9, 46—48.

Mit diesem Abschnitt beginnt eine längere Jüngerbelehrung in Kapharnaum über das, was im Gottesreiche groß und klein ist. Der Anlaß war die im Kreise der Apostel auf der Wanderung nach Kapharnaum erörterte Frage, wer unter ihnen in dem von Christus zu gründenden neuen Reiche den Vorrang vor den übrigen (ὁ μείζων = der größte) beanspruchen könne. Sowohl Petrus wie die Zebedäiden hatten von seiten Jesu besondere Auszeichnungen erfahren, so daß die Jünger hinsichtlich des Vorranges im Zweifel waren. Nach dem wieder summarisch gehaltenen Mt-Bericht traten die Jünger selbst zur gleichen Stunde, als Petrus in seinem Hause zu Kapharnaum den Auftrag zum Fischfang erhalten hatte, an Jesus mit dieser Frage heran, um seine Entscheidung zu erfahren. Nach dem genauen Mk- (und Lk-)Bericht war es Jesus selbst, der die nach ihm in Kapharnaum eingetroffenen Jünger zum Bekenntnis ihres Rangstreites veranlaßte. Im beschämenden Bewußtsein, hier eine Gesinnung betätigt zu haben, die nicht dem Geiste Jesu entsprach, wagten die Jünger es nicht, ihre Erörterungen einzugestehen, sind aber dann wohl doch von Jesus dazu genötigt worden, da er „die Erwägungen ihres Herzens kannte" (Lk) und gerade solche Regungen des Ehrgeizes besonders bekämpfen wollte. Seine Unterweisung gab er in sitzender Stellung, die bei feierlicher längerer Belehrung üblich war (vgl. Mt 5, 1), und umgeben von den zwölf Aposteln. Sie gipfelte in dem an sich paradoxen Satz, wer der erste unter andern Menschen sein wolle, müsse sich zum letzten von allen und zu ihrem Diener machen, also das Gegenteil von dem tun, was er erstrebe. Diese Mahnung haben die Evangelisten später anläßlich des Verlangens der Zebedäiden nach Ehrenplätzen im jenseitigen Reiche Jesu (vgl. 10, 43 f >; § 203) und bei einem Rangstreit der Jünger im Abendmahlssaale (Lk 22, 26; vgl. Jo 13, 15 f) wiederholt; auch der Warnung vor dem Ehrgeiz der

Pharisäer wurde das Wort vom Dienen eingereiht (Mt 23, 11). Hier vollzog Jesus, um seine Belehrung noch eindringlicher zu gestalten, eine demonstratio ad oculos. Er stellte ihnen ein in der Rangordnung der Menschen die unterste Stufe einnehmendes Wesen, nämlich ein Kind, vor, das er herbeirief (Mt) und zum Zeichen seiner großen Wertschätzung in seine Arme schloß (ἐναγκαλισάμενος Mk). Auch in Worten bekundete er, wie wertvoll ein solches von der Welt gering geschätztes Kind ist. Seine Aufnahme (falls es verlassen und hilflos angetroffen wird) bedeutet so viel wie die Aufnahme Jesu selbst oder, da Jesus sich nur als Gesandter Gottes fühlt, die Aufnahme seines göttlichen Vaters (vgl. Mt 25, 40 — das gleiche hatte Jesus nach Mt 10, 40 von der Aufnahme seiner Jünger gesagt). Bedingung ist nur, daß sie auf Grund des Namens Jesu, d. h. in religiöser Gesinnung und aus Liebe zu Christus geschieht. Den Aposteln war damit gezeigt, wie hoch die göttlichen Maßstäbe das von den Menschen gering Geachtete einschätzen, wenn es durch Christus geadelt ist. Das Streben nach den letzten Plätzen mußte ihnen nun als das einzig Richtige erscheinen. Bei Mt ist mit der Vorstellung des Kindes ein Logion verbunden, das dem Logion bei Mk noch vorangeht und in Mk 10, 15 < (vgl. § 196) seine Parallele und wohl auch seine geschichtliche Datierung hat. Feierlich ermahnt Jesus seine ehrgeizigen Jünger zur Bekehrung (στρέφεσθαι) und fordert sie auf, „wie die Kinder zu werden", d. h. die unverdorbene, demütige und sich unterordnende Art des Kindes, das sich rückhaltlos der Hilfe anderer anvertraut, anzunehmen. Ja, diese Gesinnung ist Bedingung für die Zugehörigkeit zum Himmelreiche. Also kann nur der auf einen Vorrang darin Anspruch machen, der sich selbst unter allen Reichsgenossen erniedrigt und die anspruchslose Denkungsart der Kinder nachahmt. Diesen letzteren Satz bei Mt überliefert auch Lk 48b, aber nach dem Mk-Logion.

§ 152. Der fremde Exorzist.

Mk 9, 38—41; Lk 9, 49 f.

Wohl noch während der Belehrung Jesu über die Demut (ἀποκριθείς Lk) brachte der Apostel Johannes ein Vorkommnis zur Sprache, das in gewissem Sinn das Gegenteil des Rangstreites darstellt. Ein Mann vollzog zwar, wie die Jünger es taten, Dämonenaustreibungen unter Anrufung des Namens Jesu, schloß sich aber dem Kreise der Jünger überhaupt nicht an (so daß die Rangfrage für ihn überhaupt nicht bestand). Die Apostel sahen in dieser Verweigerung des Anschlusses eine Jesus feindliche Gesinnung und offenbar auch ein Ein-

greifen in ihre Jüngerrechte und wollten seine Dämonenaustreibungen verhindern. Jesus aber verbot es ihnen mit der nur von Mk überlieferten Begründung, daß es eine psychologische Unmöglichkeit ist, Jesus zugleich zu verehren und zu schmähen; durch seine Anrufung Jesu bei Vollbringung einer Wundertat hat der fremde Exorzist einen Glauben betätigt, der ihn hindert, bald darauf als Feind Jesu aufzutreten. Beide Syn bringen dann das Axiom, daß Menschen, die sich nicht als Feinde Jesu und seiner Jünger (Mk *ἡμῶν*, Lk *ὑμῶν*) betätigen, als Freunde gelten müssen. Umgekehrt hatte Jesus Mt 12, 30 und Lk 11, 23 (vgl. § 95) erklärt, wer nicht mit ihm sei, sei wider ihn. Ein Widerspruch liegt aber nicht vor, da Jesus im fremden Exorzisten keinen Menschen sah, der nicht mit ihm ist. Beide Logien beweisen aber, daß es gegenüber Jesus und seinem Werke keine Neutralität geben kann; entweder ist man Feind oder Freund. Ja sogar ganz geringe Wohltaten, die einem Jünger Jesu erwiesen werden, wie die Darbietung eines Trunkes Wasser, werden von Gott sicher belohnt werden, falls es geschieht im Bekenntnis zum Namen Jesu (*ἐν ὀνόματί μου*), nämlich weil es sich um Jünger Jesu handelt (*ὅτι Χριστοῦ ἐστε*; Jesus wird statt *Χριστός* das Pronomen der 1. Person Singular gebraucht haben). Die Lesart von A B C* u. a. *ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε* müßte den Sinn haben: auf die Aussage hin, daß ihr Christus angehört, was eine sprachliche Härte in sich schließt und wohl eine Angleichung dieses Mk-Logions an Mt 10, 42 (*εἰς ὄνομα μαθητοῦ*) darstellt. Dort, am Schluß der Missionsrede Jesu (vgl. § 82), waren die Jünger kleine Menschen (*ἕνα τῶν μικρῶν τούτων*) genannt worden, was aber nicht dazu nötigt, auch bei den gegenwärtigen Belehrungen (Mk 9, 37 und 42) unter den Kindern die Apostel zu verstehen.

§ 153. Vom Ärgernis.

Mk 9, 42—48; Mt 18, 6—9; vgl. Lk 17, 1 f.

In Fortführung seiner in Gegenwart eines Kindes gegebenen Belehrungen spricht Jesus von der Schrecklichkeit der Verführung eines unschuldigen Kindes, das in treuherzigem Glauben an ihm hängt (nicht der Apostel, die nur indirekt, weil sie Kindessinn haben sollen, ebenso eingeschlossen werden können, wie alle guten Christen; vgl. die Lk-Parallele). Wer ein solches Kind „ärgert", d. h. ihm Anlaß zum Abfall und zur Sünde und damit zum ewigen Verderben wird, begeht ein so schweres Verbrechen, daß die grausame Todesstrafe des Ertränkens im Meere mit einem um den Hals gelegten schweren Mühlstein (*μύλος ὀνικός* Mk, der große, vom Esel getriebene obere, konkave Mühlstein, der in der Mitte ein Loch hatte, durch das die Achse des unteren, kon-

vexen Mühlsteins lief) noch ein weit besseres Los darstellt. Auch dieser schreckliche leibliche Tod, der ein Begraben des Leichnams unmöglich macht, ist nicht so furchtbar wie die jenseitige Verdammnis, die einen Ärgernisgeber trifft; wer in solcher Alternative das erstere Geschick wählt, hat sich genützt (*συμφέρει* Mt; *λυσιτελεῖ* Lk). Das Ärgernisgeben bringt so viel Unglück in die Menschenwelt, daß, wie Mt hinzufügt, Jesus deswegen ein Wehe über die „Welt" ausrief. Zu vermeiden (*ἀνένδεκτον* Lk) ist diese traurige Tatsache freilich nicht, da Gottes Weltplan es so beschlossen hat. Aber deswegen ist der Ärgernisgeber nicht entschuldigt, sondern ihm gilt besonders das Wehe. Der lukanische Reisebericht hat in losem Zusammenhang mit anderen Reden Jesu die gleichen Logien wie Mt gebracht, nur, weil die Beziehung auf das vorgestellte Kind fehlt, zuerst den Weheruf und dann den Vergleich mit dem Ertränken durch den Mühlstein, der bei Lk jedem Ärgernisgeber, nicht bloß dem Verführer der Kinder, gilt. Über das folgende *προσέχετε ἑαυτοῖς* s. zu Lk. 17, 3 in § 156.

Die Schrecklichkeit des Ärgernisses ergibt sich auch daraus, daß ein Mensch, der sich nicht zur Sünde verführen lassen will, zu den größten Opfern bereit sein muß. Vom Ärgernisgeben wird also zum Ärgernisnehmen übergegangen. Diese auch bei Mk sich findende Aneinanderreihung braucht aber nicht auf das Konto einer durch das Stichwort Ärgernis veranlaßten Systematisierung der Evv gesetzt zu werden, sondern kann auch von Jesus selbst so vorgetragen worden sein. In breiter, ganz konform gebauter Trilogie führt Mk — Mt kürzt etwas — den angenommenen äußersten Fall aus, daß Hand, Fuß oder Auge für einen Menschen der Anlaß oder das Mittel sind, um zu sündigen. Für Menschen, die gewalttätig sind, zu Stätten der Sünde gehen und der Augenlust unterliegen, sind diese Glieder des Leibes tatsächlich ein Ärgernis; ihr schwacher Wille vermag der verführenden Kraft keinen Widerstand entgegenzusetzen. In einer so traurigen Lage bleibt nichts anderes übrig, als die Verführung zu beseitigen und durch Amputation des betreffenden Gliedes die sündige Tat einfach unmöglich zu machen[1]. Die schreckliche Verstümmelung, die dadurch entsteht, ist der Sünde vorzuziehen. Denn der Mensch, der sich durch solche Opfer von dem Bösen rein hält, gelangt „ins Leben", d. h. zur ewigen Seligkeit, während er im andern Fall zwar leiblich unversehrt bleibt, aber der Gehenna, der Hölle (vgl. § 44 zu Mt 5, 22) anheimfällt, wo ihn unauslösch-

[1] Die in § 45 vorgeschlagene Beziehung auf die Christenverfolgungen, wo solche Verstümmelungen vorkamen, ist zwar in Jesu Forderung eingeschlossen, aber nicht der direkte Sinn. Sonst würde es wohl heißen: „Laß dir die Hand abhauen" usw.

liches, ewiges Feuer quälen wird. Nach dem Schlußvers von Is (66,24) wird diese Höllenqual in Mk 48 — Vers 44 und 46, die es auch sagen, fehlen in ℵBC syr sin u. a. und sind wohl unecht — bildlich als ein niemals sterbender Wurm (weil Würmer an den Leichen im Hinnomtale nagen) und als unauslöschliches Feuer geschildert und damit die ewige Dauer dieser furchtbaren Strafe betont. Bei Mt stellt diese Forderung, Ärgernis erregende Glieder zu entfernen und als wertlos wegzuwerfen (*καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ*), eine Dublette dar, da sie schon in der Bergpredigt im Anschluß an das Verbot eines ehebrecherischen Blickes (daher dort die Voranstellung des Auges — der Fuß fehlt) gebracht worden war. Der Einfluß der Vorlage des Mk-Textes begründet die Wiederholung und Erweiterung am besten, zumal dann dem Leser eine vollständige Sammlung der Jesuslogien über das Ärgernis geboten war. Dagegen konnte sich Mt nicht entschließen, auch das folgende Mk-Gleichnis nochmals aufzunehmen.

§ 154. Das Gleichnis vom Salz.

Mk 9, 49 f; vgl. Mt 5, 13; Lk 14, 34 f.

Mk schließt die Jüngerbelehrungen in Kapharnaum, die mit Vers 33 (§ 151) begonnen hatten, in wirkungsvoller Weise ab, indem er Jesu Forderung mitteilt, daß jeder (Angehörige des neuen Reiches) gesalzen werden müsse (Futur = Imperativ). Wie eine Speise durch Zutat von Salz wohlschmeckend wird, so muß auch der Christ eine geistige Würze in sich aufnehmen. Diese wird unter einem andern Bild Feuer genannt. Darunter kann nicht das eben erwähnte Höllenfeuer gemeint sein (es folgt ja: „das Salz ist etwas Gutes"), wohl auch nicht allgemein der Feuergeist oder Eifer, der jeden erfüllen soll, sondern das Feuer ist Bild für die brennenden Wirkungen der Opfer und Leiden, die der Jünger und Nachfolger Jesu auf sich nehmen muß. Solche Feuerproben dienen zur Bewährung im Glauben (1 Petr 1, 7 und 4, 12). Darum begründet (*γάρ*) Mk damit das Verlangen, das Ärgernis durch Verstümmelung des Leibes, also durch Übernahme von Leiden zu beseitigen. Vers 49^{b}: „und (oder: denn) jegliches Opfer soll mit Salz gesalzen werden" fehlt in ℵBW syr sin u. a. und scheint eine interpretierende Glosse nach der für das Speiseopfer geforderten Vorschrift Lv 2, 13 zu sein. Eine solche geistige Durchsäuerung (durch das Feuer des Leidens) wird als etwas Gutes und Wertvolles bezeichnet. Würde dem Stoffe des Salzes die Säure genommen — was allerdings chemisch nicht möglich ist —, so gibt es kein Mittel, um diese Würze zu ersetzen. Ein Angehöriger des Reiches Christi, der eine Gesinnung in sich hat, die nicht opferwillig ist (vgl. Mk 8, 34 +), würde ein unbrauchbares

und wertloses Mitglied sein. Daß besonders die Jünger Jesu opferbereit und damit selbst „das Salz der Erde" sein müssen, hatte Mt in der Bergpredigt ausgeführt (vgl. § 42). Die Parallele im lukanischen Reisebericht (14, 34 f; s. § 183), die die Form von Mt und Mk verbindet, fügt das Gleichnis auch an die Forderung an, der Jünger müsse auf allen Besitz verzichten, und führt die Wertlosigkeit des schal gewordenen Salzes noch mehr aus. Es kann nicht einmal als Düngungsmittel wie sonstige Abfallstoffe auf das Feld (εἰς γῆν) gestreut oder dem Misthaufen beigemischt werden, sondern muß als völlig unbrauchbar weggeworfen werden.

Einen wirkungsvollen kurzen Abschluß der Jüngerbelehrung in Kapharnaum und damit des die galiläische Mission schildernden Abschnittes stellt bei Mk Jesu Gebot dar, die Jünger sollten dieses geistige Salz, also die Opferwilligkeit und Leidensbereitschaft, in sich haben und — was sich dann von selbst ergibt — Friedfertigkeit einander gegenüber üben, also auf alle ehrgeizigen Pläne verzichten. Mt fügt in seiner systematisierenden Art noch weitere, z. T. nicht bloß den Jüngern geltende Belehrungen an.

§ 155. Göttliche Wertschätzung der Kleinen.

Mt 18, 10—14; vgl. Lk 15, 3—7.

Aus der Belehrung der Jünger in Gegenwart eines Kindes teilt Mt noch die eindringliche Warnung vor einer Geringschätzung oder Verachtung „eines dieser Kleinen" (die an ihn glauben, Vers 6) mit. Vor solchen Versuchungen sollen die Jünger sich sehr hüten (ὁρᾶτε μή). Denn was anscheinend gering ist, ist vor Gott groß (vgl. Vers 5 +). Auch die Kinder besitzen in der Engelwelt ihre Beschützer (Ps 91, 11), die sich für alle Zeit des beseligenden Zustandes der Gottanschauung erfreuen; durch diese Engel stehen also auch die Kleinen in besonderer Beziehung zu Gott, so daß eine Geringschätzung derselben auf eine Geringschätzung des himmlischen Vaters Jesu hinauslaufen würde. Der Vers 11: „Denn es kam der Menschensohn, um das Verlorene zu retten" fehlt in B syr sin Italahss u. a. Zeugen. Er steht wörtlich auch Lk 19, 10 am Schluß der Perikope über den Zöllner Zachäus und stellt wohl eine eingedrungene Glosse, die zur folgenden Parabel überleiten soll, dar.

Mt verbindet nämlich mit der Warnung vor Geringschätzung der Kleinen „das Gleichnis" (Lk) vom verlorenen Schafe, das der Reisebericht des Lk (15, 3—7) als erstes Stück der Parabeltrilogie (verlorenes Schaf, verlorene Drachme, verlorener Sohn) und als Antwort auf die Beschwerde der Pharisäer und Schriftgelehrten über

den Verkehr Jesu mit Zöllnern und Sündern noch ausführlicher erzählt. Jesus schildert einen Zug aus dem Hirtenleben in Palästina. Der Besitzer und Hirt einer aus 100 Schafen bestehenden Herde wird den verhältnismäßig geringen Verlust, das Verlorengehen (sich Verirren Mt) eines Schafes, doch schwer empfinden und sofort unter Zurücklassung der übrigen 99 Tiere in der Wüste (an den Bergabhängen Mt) nach dem verlorenen Schafe suchen, „bis er es gefunden hat" (Lk). Das Wiederfinden bereitet ihm dann eine so große Freude, daß tatsächlich (*ἀμὴν λέγω ὑμῖν* Mt) die Paradoxie eintritt, daß die Freude an dem an sich viel wertvolleren Besitz der übrigen 99 Schafe übertönt wird. Lk schildert noch, wie der Hirt das (ermattete) Schaf auf seinen Schultern heimträgt — ein schon in der altchristlichen Kunst dargestelltes schönes Bild — und dann, nach Hause gekommen, Freunde und Nachbarn zusammenruft und sie zur Teilnahme an dem freudigen Ereignis auffordert. Die Anwendung des Gleichnisses auf die dadurch illustrierte religiöse Wahrheit lautet bei Mt und Lk etwas verschieden. Letzterer sieht in dem verlorenen Schafe das Bild des Sünders und in dem Wiederfinden seine Bekehrung und findet demgemäß die gleiche Paradoxie (*οὕτως*), daß auch im Himmel, d. h. bei Gott und seinen Engeln, die Freude über einen bekehrten Sünder größer ist (*ἤ*) als über 99 gerechte Menschen, die nicht gesündigt hatten, also der Bekehrung nicht bedurften. Es war eben das Werk besonderer Hirtenliebe, d. h. besonderer Begnadigung, daß das Verlorene wiedergewonnen wurde, und der Erfolg dieser außerordentlichen Bemühungen — auch die göttliche Gnade sucht, aber zwingt nicht — ist der Grund der anscheinend übergroßen Freude hier wie dort. Diese geradlinige und durchaus folgerichtige Anwendung hat Mt nicht. Er wählt die im Gleichnis geschilderte Hirtenliebe zum Vergleichungspunkt (*οὕτως*) und erklärt es als den besonderen Willen (*οὐκ ἔστιν θέλημα* Litotes) des himmlischen Vaters der Jünger (*ὑμῶν*), daß (auch) nicht (einmal) ein Kind, das im Vergleich mit den übrigen Menschen so wenig bedeutet wie 1 Schaf gegenüber 99, für das Himmelreich verloren gehe. Bei dieser Anwendung ist also nicht die Freude am Wiederfinden, sondern die Sorge, daß nichts verloren gehe, die Hauptsache. Kein Zweifel, daß diese Ausdeutung nicht die nächstliegende ist und von Mt des Zusammenhangs halber (Wertschätzung der Kleinen) so formuliert wurde. Inhaltlich ist sie aber mit der lukanischen verwandt und nötigt nicht zur Annahme Foncks u. a., beide Syn hätten zwei verschiedene Begebenheiten geschildert. Gewiß wird Jesus dieses schöne Gleichnis öfter vorgetragen haben, aber die Beachtung der Kompositionsweise des Mt verlangt doch nicht diese Duplizierung der inhaltlich völlig gleichlautenden Parabel.

§ 156. Verhalten gegenüber dem sündigen Mitbruder.

Mt 18, 15—18; vgl. Lk 17, 3.

Die in der Parabel vom verlorenen Schaf geschilderte Sorge um das Verlorene legt nahe, auszuführen, wie sich ein Jünger Jesu — die in der Du-Anrede gehaltene Mahnung gilt allen künftigen Mitgliedern seines Reiches — in dem besonderen Fall verhalten soll, daß die Sünde seines christlichen Mitbruders gegen ihn selbst (*εἰς σέ*) gerichtet ist, also eine Beleidigung oder Schädigung seiner Person darstellt. Die Worte *εἰς σέ* fehlen zwar in ℵB, einigen Minuskeln und Origeneszitaten. Aber die Lk-Parallele (17, 3) spricht sicher vom Verzeihen erlittenen Unrechts. Auch erscheint es leichter verständlich, daß das Verhalten gegenüber einem Beleidiger verallgemeinert wurde zum Verhalten gegenüber dem sündigen Mitbruder, als daß umgekehrt das letztere zu ersterem eingeengt wurde. Im Falle eines solchen Konfliktes zwischen zwei Christen wünscht also Jesus persönliche Aussprache unter vier Augen (damit der Sünder nicht beschämt wird); der Beleidigte soll dem Beleidiger ernsten Vorhalt machen (*ἐλέγχειν* Mt, *ἐπιτιμᾶν* Lk). Findet er williges Gehör, bekehrt sich also der Sünder (Lk), so muß der Beleidigte die Verzeihung gewähren (*ἄφες αὐτῷ* Lk; vgl. § 158). Die Versöhnung ist damit erreicht und das Bruderverhältnis wiederhergestellt. Das Lk 17, 3 vorangeschickte *προσέχετε ἑαυτοῖς* = achtet auf euch, paßt zwar auch zur vorausgehenden Warnung vor Ärgernis, wird aber doch wohl besser als eine das Folgende einleitende Mahnung, die Versöhnung mit dem Beleidiger anzustreben, aufgefaßt.

Im andern Fall, wenn der Beleidiger die Zurechtweisung nicht annimmt, soll ein zweiter und verstärkter Versuch, ihn umzustimmen, gemacht werden. Ein oder zwei Jünger Jesu sollen den auf die Besserung seines Mitbruders Bedachten zu diesem begleiten und ihm ebenfalls bezeugen, daß er im Unrecht ist. Damit erfüllt sich eine atl Rechtsregel (Dt 19, 15), die für die Konstatierung (*σταθῇ*) eines Verbrechens die belastende Aussage von zwei oder drei Zeugen verlangte (vgl. Jo 8, 17; 2 Kor 13, 1; 1 Tim 5, 19); der Sünder muß sich sagen: wenn nicht bloß einer, sondern zwei oder drei Jünger Jesu mir erklären, daß ich meinem Mitbruder Unrecht getan habe, so muß ich es glauben und mich bekehren. Tut aber der Beleidiger das immer noch nicht, so soll er trotzdem nicht als verloren aufgegeben werden, sondern das private Vorgehen in ein öffentliches übergehen. Der Gemeinde (*ἐκκλησία* vgl. Mt 16, 18), der der Sünder angehört, soll Anzeige erstattet werden. Dann wird diese Gemeinde (entweder durch einen Vorsteher oder in einer Art von Gerichtssitzung, vgl. 1 Kor 5, 4) ihrem

sündigen Mitgliede Vorhalt machen, und erst wenn auch diese höchste Instanz ebenfalls „überhört" wird, soll der verstockte Sünder nicht mehr als Mitglied des Reiches Christi gelten, sondern so wie den Juden ein Heide oder ein Zöllner (der ebenfalls als Typus eines verworfenen Menschen angesehen wurde).

Wird dann ein solches offizielles und höchstinstanzliches Urteil, in diesem Falle die „Exkommunikation", auch in den Augen Gottes gelten? Ja, denn auch den Aposteln, die in solchen Fällen als Leiter der Gemeinden handeln, steht nach der feierlichen Versicherung Jesu eine Binde- und Lösegewalt ähnlich der des Petrus (vgl. Mt 16, 19) zu. Diejenigen, die sie als Mitglieder des Reiches aufnehmen (an dasselbe binden), sind auch von Gott aufgenommen, und umgekehrt gelten die von den Aposteln Ausgeschlossenen (vom Bande Gelösten) auch als von Gott ausgeschlossen. Was Petrus als Fels der Gesamtkirche verfügt, verfügen die Apostel (und die von ihnen bestellten Mitarbeiter und Nachfolger) für die einzelnen Gemeinden. Auch hier sieht der vorausschauende Blick Jesu bereits die Verhältnisse in dem sich entwickelnden Gottesreich.

§ 157. Erhörung gemeinsamen Betens.

Mt 18, 19 f.

Mit der Verheißung der Binde- und Lösegewalt für die Apostel 19
verbindet Mt ein neues Logion Jesu (*πάλιν λέγω ὑμῖν*), das möglicherweise auch bei anderer Gelegenheit verkündet wurde. Es verspricht ebenfalls eine Gewalt über den Himmel, zunächst auch den Aposteln, aber nach Vers 20 nicht ihnen allein. Sie betrifft die Hilfe, die man dem Mitbruder zuteil werden läßt, indem man sich im Gebete mit ihm vereinigt und mit ihm zusammen Gott um das gleiche bittet. Ein solches irdisches Umhilferufen wird sicher im Himmel Erhörung finden, was auch immer das Objekt des Bittgebetes sein mag. Daß es dem Willen Gottes entsprechen muß, ist als selbstverständlich vorausgesetzt. Die Allmacht eines solchen gemeinsamen Gebetes ist darin begründet, 20
daß auch Jesus selbst sich einer solchen Gebetsvereinigung anschließt, da er in Versammlungen von zweien oder dreien seiner Jünger — und dann erst recht in größeren Versammlungen — geistig gegenwärtig ist, wenn das Bekenntnis zu seinem Namen die Teilnehmer zusammengeführt hat, die Versammlungen also dem Gottesdienste dienen. Auch rabbinische Sprüche nehmen Gottes Gegenwart bei denen an, die sich über die Thora besprechen (vgl. Strack-Billerbeck I 794). Das Bewußtsein seines Fortlebens und seiner Allmacht (vgl. Mt 28, 20) kommt in diesem Logion Jesu deutlich zum Ausdruck.

§ 158. Wie oft muß man verzeihen?
Mt 18, 21 f; vgl. Lk 17, 4.

Mt kommt wieder auf die Pflicht der Verzeihung zurück. Hier erschien eine Begrenzung gerechtfertigt. Eine diesbezügliche, wohl auch im Zusammenhang mit den vorausgehenden Belehrungen (*τότε*) gestellte Frage des Petrus und dessen Vorschlag, nur eine siebenmalige Verzeihung (*ἀφιέναι*) zu verlangen, beantwortete Jesus mit der Forderung, siebenmal siebzigmal die Verzeihung zu gewähren, d. h., da diese Zahl in der Wirklichkeit wohl nie erreicht werden wird, immer zum Verzeihen bereit zu sein.

Lk 17, 3 hatte (vgl. § 156) schon die Verzeihungspflicht im Falle der Bekehrung gefordert und nun folgt unmittelbar im nächsten Vers (4) auch eine Zahlenangabe. Selbst in dem praktisch sich nicht verwirklichenden äußersten Fall, daß sich ein Christ siebenmal an einem Tage gegen seinen christlichen Mitbruder versündigte und ebensooft nachher von Reue erfüllt diesen um Verzeihung bäte (*ἐπιστρέψῃ πρός σε* = wenn er sich dir wieder zuwendet, zu dir kommt), müßte ihm vergeben werden. Die von Lk in diesen Versen betonte Gesinnungsänderung (*μετανοεῖν*) des Beleidigers ist eine Voraussetzung, die Mt als selbstverständliche Vorbedingung weggelassen hat. Auch im apokryphen Hebräerevangelium ist dieses Logion in einer Lk und Mt addierenden Form enthalten gewesen, wie ein Zitat bei Hieronymus (Adv. Pelag. III, 2) beweist. Ob Mt oder Lk die primäre Form überliefert, läßt sich wohl nicht entscheiden; natürlicher erscheint sie bei Lk.

§ 159. Das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner.
Mt 18, 23—35.

23 Einen schönen Abschluß der Jüngerbelehrungen in Kapharnaum gewinnt Mt durch die Mitteilung dieser Himmelreichsparabel. Weil die Pflicht der Verzeihung eine so strenge ist, wie im vorausgehenden betont wurde, ist das Verhalten des himmlischen Königs gleich dem eines irdischen Königs (brachylogisch ausgedrückt: das Himmelreich ist gleich geworden einem König; vgl. 13, 24 u. ö.), der einmal folgendermaßen
24 f handelte. Einer seiner Bediensteten (nicht Sklaven) schuldete ihm die ungeheuere Summe von 10 000 Talenten (= über 50 Millionen Goldmark; Verringerungen der Zahl durch die Lesarten *δέκα* oder *ἑκατὸν* oder *πολλῶν* sind zu schlecht bezeugt). Bei einer allgemeinen Rechenschaftsablage hätte er sie zahlen sollen. Da er es nicht konnte, verurteilte ihn der König mit Frau und Kindern zur Sklaverei; alle sollen verkauft

werden, und der Erlös sollte die Schuld wenigstens teilweise decken. Fußfällig bat aber der Schuldner um Gnade und versprach Rückzahlung 26
der ganzen Schuld (eine tatsächliche Unmöglichkeit). Der König ließ sich 27
erweichen und schenkte seinem Diener nicht bloß die Freiheit, sondern auch noch die geschuldete Riesensumme.

Nun wäre zu erwarten gewesen, daß ein so außerordentlich Be- 28
gnadigter auch seinerseits Gnade übt. Der freigelassene Schuldner kam sofort in die Gelegenheit dazu, da ihm beim Weggehen vom Hause, in dem der König mit ihm verhandelt hatte, ein anderer Bediensteter des Königs begegnete, der dem Freigelassenen bloß 100 Denare (an 80 Goldmark) schuldete. Sofort aber packte dieser seinen Schuldner an, würgte ihn sogar am Halse und verlangte Bezahlung der Schuld. Der Schuld- 29
ner machte es nun ebenso wie vorher der Bedienstete dem König gegenüber und bat fußfällig um Stundung. Aber sie wurde ihm verweigert; 30
er mußte die Strenge des damaligen (römischen) Schuldgesetzes über sich ergehen lassen und wurde auf den Antrag seines Gläubigers hin ins Gefängnis geworfen, wo er so lange zu bleiben hatte, bis die Schuld ganz abgezahlt war.

Diese schreckliche Unbarmherzigkeit empörte das Mitgefühl der 31
übrigen Bediensteten des Königs, und sie brachten den ganzen Fall bei ihrem Herrn zur Anzeige (*διασαφέω* genau darstellen; vgl. Mt 13, 36). Nun ereilte die gerechte Strafe den unbarmherzigen Diener. Der 32 f
König ließ den „bösen Knecht" kommen und stellte ihm die Pflicht, die Barmherzigkeit, die er an sich erfahren hatte, auch gegenüber seinem Mitbediensteten zu üben, vor Augen. In gerechtem Zorn verurteilte 34
er ihn dann zu Gefängnis mit körperlichen Züchtigungen (*βασανισταί* Peiniger, Folterknechte). Das sollte auch bis zur Abtragung der Schuld dauern, also, da diese enorme Summe nie völlig bezahlt werden konnte, die ganze Lebenszeit hindurch.

Die Anwendung des Gleichnisses sieht unter dem König den himmlischen Vater Jesu und unter dem unbarmherzigen Schuldner einen Jünger Jesu, der seinem Mitbruder die (erbetene) Verzeihung nicht aus vollem Herzen gewähren will, während er selbst doch von Gott Nachlassung seiner unendlich großen und nicht abzahlbaren Sündenschuld erhalten hat. Ein solcher Christ wird also der ewigen Höllenstrafe anheimfallen (*οὕτως . . . ποιήσει*). Die die Kontraste stark betonende und auf ihre Deutung auch im einzelnen hinweisende Parabel zeigt, wie ernst Jesus die Pflicht, dem Nächsten zu verzeihen, nimmt; vgl. Mt 6, 12 u. 14; Mk 11, 25. Auch Sir 27, 30—28, 7 führt die Lehre des Gleichnisses näher aus.

§ 160. Jesus verläßt Galiläa.

Mk 10, 1; Mt 19, 1 f; Lk 9, 51.

Als Abschluß eines Hauptteiles bzw. zur Einleitung eines neuen bringen Mk und Mt die Bemerkung, daß mit der vorausgehenden Jüngerbelehrung in Kapharnaum das galiläische Wirken ein Ende gefunden und Jesus den Schauplatz seines weiteren Wirkens in die südliche Provinz Judäa und in das Ostjordanland Peräa verlegt hat (auch bei Mt ist, obwohl das vorangehende *καί* des Mk fehlt, *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* wohl in dem Sinne zu nehmen, daß er durch Judäa auch nach Peräa gelangte).

Lk nennt als Zeitpunkt dieses Aufbruches Jesu das „Vollwerden der Tage seiner Aufnahme", d. h. das Zu-Ende-gehen der Zeit bis zur Himmelfahrt, und als Ziel der Reise, das Jesus fest vor Augen hatte (wörtlich: worauf „er sein Antlitz fest hinrichtete"), Jerusalem, wo er ja seinen Tod finden sollte (Lk 9, 31; Mt 16, 21). Es muß die Zeit zwischen dem Laubhütten- und dem Tempelweihfest (wohl des Jahres ± 31), also etwa im November gewesen sein.

Die Tätigkeit im neuen Wirkungskreis wird von Mk als die gewohnte Belehrung zahlreicher mitreisender Volksscharen, von Mt als Heilung derselben bezeichnet. Lk benutzt diese von Mk nur ganz allgemein angedeutete Lehrtätigkeit, um eine große Ergänzung einzuschalten.

14. Teil. Der lukanische Reisebericht[1].

Lk 9, 52—18, 14. § 161. Allgemeines.

Während Lk bei der bisherigen Schilderung des öffentlichen Lebens Jesu sich ziemlich eng an den Bericht des Mk angeschlossen und nur gelegentlich Einschaltungen — die größte war das Stück 6, 20 bis 8, 3 —, seltener auch Auslassungen — die größte war die von Mk 6, 45—8, 26 (vgl. § 143) — vorgenommen hat, folgt nun ein 9 Kapitel umfassender großer Abschnitt, der bei Mk keine direkte, d. h. im gleichen Zusammenhang sich findende Parallele hat. Man nennt ihn deshalb „die große Einschaltung" (sc. in die Mk-Vorlage) oder seit Schleiermacher „den Reisebericht", da er an die Erwähnung der Jerusalemreise Jesu (9, 51, der Vers wird meist dazu genommen) sich anschließt und 13, 22 und 17, 11 eine solche genannt ist, wie auch 9, 57; 10, 1 und 38 Jesus als auf der Wanderung befindlich erscheint. Dieser „Reisebericht" ist aber keineswegs bloß eine Schilderung dessen, was Jesus auf seiner letzten Wanderung von Galiläa nach Jerusalem gepredigt und getan hat. Vielmehr sind in diesen Rahmen einer Reiseschilderung fast nur Lehren Jesu aufgenommen (nur drei wunderbare Heilungen daneben), die z. T. sicher noch in Galiläa oder bei früheren Reisen nach Jerusalem ausgesprochen worden sind. Manchmal hat Lukas aus systematischen Gründen dem Gesetz der Ideenassoziation oder dem Einfluß eines Stichwortes folgend die Aneinanderreihungen seiner Perikopen vollzogen. Seine ausgedehnten Quellenforschungen (1, 3) haben ihm zahlreiches Material, besonders an Jesuslogien geliefert. Da er hierin sich vielfach, wie auch bisher schon, sehr eng mit Mt berührt, so kann nur entweder dieses Evangelium selbst oder eine gemeinsame Vorlage beider Evangelien, ein älterer Bericht über Jesu öffentliches Leben — man gibt ihm wegen des großen Überwiegens der Redestoffe den Namen „Logia" —, als Vorlage gedient haben. Nur die letztere Annahme kann den Tatbestand im Einzelnen erklären.

Der sog. Reisebericht ist also im wesentlichen ein zwischen der galiläischen und judäischen Tätigkeit Jesu eingeschalteter Nachtrag von

[1] Vor diesem Teil wäre der 10. Teil: Offenbarungen Jesu am Laubhüttenfest in Jerusalem einzuschalten.

Lehren Jesu, die zum größten Teil weder örtlich noch zeitlich genau bestimmbar sind. Auch eine Gruppierung der einzelnen Perikopen zu zusammenhängenden Abschnitten oder eine Verteilung auf drei Jerusalemreisen (Knabenbauer) ist ebenso unmöglich wie die Herstellung einer Gedankenverbindung mancher Berichte mit den vorangehenden oder folgenden.

§ 162. Ungastlichkeit in Samarien.

Lk 9, 52—56.

52 f Da die Reisegesellschaft, die Jesus begleitete, groß war, mußte durch Vorausſendung von Boten für Unterkunft und Verpflegung gesorgt werden. Hierbei ereignete es sich einmal, daß die Bewohner eines Samariterdorfes (*κώμην* ist besser bezeugt als *πόλιν* und durch Vers 56 gefordert) ihnen die Aufnahme verweigerten, weil Jesus bei ihnen keinen längeren Aufenthalt nehmen, sondern nach dem den Samaritern verhaßten Jerusalem weiterreisen wollte (*τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἰ.* = sein Antlitz, sein Blick war bei der Reise auf das
54 Ziel Jerusalem gerichtet). Hierüber entrüsteten sich die „Donnersöhne“ (Mk 3, 17) Jakobus und Johannes derart, daß sie wie einst Elias (4 Kg 1, 10 u. 12; viele Hss haben auch die Glosse *ὡς καὶ Ἠλίας ἐποίησεν* am Schlusse des Verses beigefügt) Feuer vom Himmel herabrufen und die Feinde Jesu dadurch vernichten wollten; sie baten deshalb
55 Jesus um sein Einverständnis. Jesus aber verweigerte es ihnen unter heftigen Vorwürfen (*ἐπετίμησεν*). Was er sagte, hat Lk nicht überliefert, wohl aber fühlten sich spätere Bearbeiter des Textes berufen, hier durch Erweiterungen einzugreifen; sie lassen Jesus sagen: „Ihr wißt nicht (oder: wißt ihr nicht), wessen Geistes ihr seid (= wie der böse Geist der Rachsucht euch leitet); der Menschensohn kam nicht, um das Leben (*τὰς ψυχάς*) der Menschen zu vernichten, sondern um es zu retten.“ Der letztere Satz ist eine Reminiszenz an Lk 19, 10; Jo 3, 17 und lehnt sich formell auch an Mk 8, 35 + an. Daß gerade der Gnostiker Marcion der Schöpfer dieser Zusätze zu Vers 54—56 ist, wie Harnack[1] annimmt (während sie umgekehrt Zahn für echt hält und die Streichung durch eine marcionitische Deutungsmöglichkeit erklärt), ist mit der Erwähnung des Eliasvorganges, den Marcion zu streng fand (Tertullian Adv. Marc. IV, 23 und 29), noch nicht bewiesen; die
56 Nennung des Elias lag für jeden Kenner des AT sehr nahe. Jesus ließ also die auf Verständnislosigkeit beruhende Ungastlichkeit ungestraft und begab sich mit seinen Begleitern in ein anderes Dorf, wo er offenbar Aufnahme fand.

[1] Marcion[2] 204*.

Über Lk 9, 57—62: Verschiedene Nachfolger Jesu vgl. § 70.

Über Lk 10, 1—16: Die Aussendung der Siebzig vgl. § 75, 77 u. 82 und den hierbei eingeschobenen Weheruf über galiläische Städte (Vers 13—15) § 85.

Über Lk 10, 17—20: Die Rückkehr der Siebzig und Lk 10, 21 f den Lobpreis des himmlischen Vaters angesichts von Missionserfolgen vgl. § 86.

Über Lk 10, 23 f: Seligpreisung der Augenzeugen vgl. § 102.

Über Lk 10, 25—28: Das größte Gebot vgl. unten zu Mk 12, 28—31 = Mt 22, 34—40.

Über Lk 10, 29—37: Der barmherzige Samariter vgl. ebenda.

§ 163. Martha und Maria.

Lk 10, 38—42.

Ein anderes auch auf einer Reise nach Jerusalem geschehenes 38 ff
Ereignis berichtet ebenfalls nur Lk. Er bezeichnet zwar die Örtlichkeit nicht näher. Da er aber vom Hause des Schwesternpaares Martha (der Name bedeutet Herrin) und Maria spricht und Jo 11, 1 Bethanien „das Dorf der Maria und Martha" genannt wird, ist dieses ungefähr 3 km östlich von Jerusalem (vgl. § 134) gelegene Dorf die Stätte, an der sich das Folgende ereignete. Jesus war, wie Jo 11, 11 (Lazarus, der Bruder der beiden Schwestern, wird Freund Jesu und der Jünger genannt) nahelegt, öfter mit seinen Begleitern im Hause der Geschwister in Bethanien eingekehrt, was offenbar jedesmal gelegentlich seiner Jerusalemreisen, die Jo erzählt, geschehen ist. Hier ist wohl der erste Besuch Jesu erwähnt; dann käme am ehesten die Reise Jesu zu dem Jo 5, 1 erwähnten (Pascha-?)Fest in Frage. Martha, die offenbar das Amt der Hausfrau innehatte, gewährte Jesus gerne Aufnahme in ihrem (wohl größeren) Haus und widmete sich sofort ganz den vielen Arbeiten, die die Beherbergung und Verpflegung der Gäste erforderte. Jesus selbst benutzte seinen Besuch wieder, um seine frohe Botschaft den Hausbewohnern und vielleicht auch herbeigekommenen Nachbarn zu verkünden. Unter seinen Zuhörern war auch die andere Schwester Maria, die sich zu den Füßen des wohl auch sitzenden Predigers niedergelassen hatte und auf seine Worte lauschte. Daß sie sich nicht auch wie Martha durch die zahlreichen häuslichen Dienstleistungen ablenken und diese allein arbeiten ließ, erregte deren Unwillen. Martha wendete sich sogar direkt an Jesus mit der einen leisen Vorwurf in sich schließenden Frage, ob ihm denn diese Untätigkeit Marias gleichgültig sei; er solle sie
doch zur Mitarbeit (*συναντιλαμβάνεσθαι*) auffordern. Jesus aber ver- 41
urteilte das Verhalten Marthas und rechtfertigte das Marias. Martha

(die Verdoppelung des Namens läßt das eindringliche liebevolle Zureden erkennen) sei mit der beunruhigenden (θορυβάζεσθαι Passiv, in Lärm, in Unruhe geraten) Sorge um viele Angelegenheiten belastet (μεριμνᾶν
42 wie Mt 6, 25, vgl. § 57); das sei aber für eine wahre Jüngerin Jesu unnötig, da sich deren ernste Sorge nur auf ein Objekt zu richten brauche. Darunter ist das „Suchen des Reiches Gottes" (Mt 6, 33 <) zu verstehen. Die Lesart ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία verdient wohl den Vorzug vor der Erweiterung ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός, die allerdings durch ℵ B 1 33 579 und ägyptische Übersetzungen sowie ein Origeneszitat überliefert ist. Der längere Text scheint aus zwei Lesarten, von denen die eine ὀλίγων κτλ. (Gegensatz zu περὶ πολλά) und die andere ἑνὸς κτλ. lautete, zusammengesetzt worden zu sein (A. Merx, Die vier kanonischen Evangelien II 281); die Sorge um Weniges könnte sich nur auf häusliche Geschäfte, selbstverständlich nicht auf die Zahl der Gerichte beim Gastmahl, beziehen und paßt nicht in den Zusammenhang. Den Tadel Marthas begründend (γάρ ℵB u. a. ist lectio difficilior gegenüber δέ A C W und der meisten Minuskeln) weist Jesus auf das richtige Verhalten Marias hin. Sie hat sich aus den Betätigungen anläßlich des Besuches Jesu „den guten (nicht: den besseren oder, wie die Vulgata übersetzt, den besten) Anteil", d. h. das Anhören der Offenbarungen Jesu, ausgewählt und ist dadurch in eine innige Beziehung zu ihm und seinem Reiche gekommen. Diese Gnadenauszeichnung wird ihr bleibender und in die Ewigkeit hinüber dauernder Besitz sein. Das Verhalten Marthas stellt dagegen eine zwar gut gemeinte, aber die Bedeutung der Stunde verkennende Art der Verehrung Jesu dar und erscheint deshalb unter den gegebenen Umständen als nicht „gut". Vgl. Jesu Verbot, den Vater zu begraben (Lk 9, 60 >).

Über Lk 11, 1—4: Das Vaterunser vgl. § 52.

§ 164. Das Gleichnis vom bittenden Freund.

Lk 11, 5—8.

5f Mit der Gebetsformel verbindet sich bei Lk der Hinweis auf die Wirksamkeit eines andauernden Gebetes. Er ist in einer Parabel ausgesprochen, die anakoluthisch formuliert ist. Das zwischen zwei Menschen bestehende Freundschaftsverhältnis nützt der eine so stark aus, daß er es wagt, seinen Freund sogar um Mitternacht zu wecken und um Hilfe anzurufen; er könne die Pflicht der Gastfreundschaft nicht erfüllen und einem nachts bei ihm eingetroffenen Freunde keine Speisen vorsetzen;
7 er brauche drei Stück Brot. Der mit seinen Kindern in einem Bette liegende Freund ist über diese Störung unwillig und weist zunächst den Freund ab, weil das Öffnen der versperrten Türe und das Stören der

schlafenden Kinder Belästigungen verursachen. Aber er wird schließlich, 8
wie Jesus bestimmt versichert (λέγω ὑμῖν), doch dem Verlangen des Bittenden entsprechen, nicht aus dem edlen Motiv der Freundschaft heraus, sondern weil er wieder seine Ruhe haben will. Es ist dabei angenommen, was lateinische Übersetzungen auch einfügen, daß der draußen Klopfende sich nicht abweisen läßt, sondern sein Bitten fortsetzt, also eine Unverschämtheit (ἀναιδία oder ἀναίδεια) bekundet. Die Anwendung dieses bei irdischen Freundschaftsverhältnissen vorkommenden Falles auf das Verhältnis zwischen Mensch und Gott, wo Zudringlichkeit im Gebete sich wirksam erweist, bringt der folgende Abschnitt (vgl. auch Lk 18,1—8). Aus ihm ergibt sich auch, daß Jesus seit Vers 5 nicht mehr die Jünger allein anredet — sonst würde er sie als schlechte Menschen (Vers 13) bezeichnen —, sondern die Juden allgemein.

Über Lk 11, 9—13: Die Gebetserhörung vgl. § 60.

Über Lk 11, 14—16: Falsche Urteile über Jesus vgl. § 94.

Über Lk 11, 17—23: Jesu Verteidigung gegen den Vorwurf des Satanismus vgl. § 95.

Über Lk 11, 24—26: Die Vergleichung mit erneuter Besessenheit vgl. § 97.

§ 165. Seligpreisung der Mutter Jesu.

Lk 11, 27 f.

Den feindseligen Urteilen der pharisäischen Schriftgelehrten (Mk; 27
Mt) über Jesus reiht Lk ein freundliches an, das eine einfache Frau aus dem Volke ausrief, als sie durch die Verteidigung gegen den Vorwurf des Satanismus überzeugt und tief ergriffen worden war. Sie preist Jesus indirekt, indem sie seine Mutter preist: Wie glücklich muß die Mutter eines so erhabenen Mannes sein! Statt der Person werden aber wieder (vgl. 10, 23 <) ihre Glieder gepriesen, nämlich ihr Schoß, in dem das Kind in der Zeit der Schwangerschaft herangewachsen ist, und ihre Brüste, die dem Kinde die Milch gegeben haben. Jesus kann 28
aber in solchen rein physischen Beziehungen zu seiner Person nicht den eigentlichen Grund der Seligkeit eines Menschen erblicken, sondern berichtigt (μενοῦν doch vielmehr) die Seligpreisung dahin, daß sie denen gelten müsse, die in lebendiger geistiger Verbindung mit ihm stehen und seine Predigt „im Herzen bewahren" (2, 19 u. 51), was die Mutter Jesu ja ebenfalls tat. Vgl. auch zu 8, 21 + § 98.

Über Lk 11, 29—32: Jesu Ablehnung eines Zeichens vgl. § 96 und 140.

Über die Dublette Lk 11, 33: Das Licht gehört auf den Leuchter vgl. § 42 und 104.

Über Lk 11, 34—36: Das Gleichnis vom Auge vgl. § 55.

§ 166. Anklagen gegen den Pharisäismus.
Lk 11, 37—54.

Nachdem Lk 11, 14—36 im wesentlichen eine Verteidigung Jesu gegen das Vorgehen seiner Feinde darstellte, bringt dieser Abschnitt scharfe Anklagen gegen den Pharisäismus. Sie sind fast alle auch von Mt in die große Rede Jesu gegen den Pharisäismus (23, 1—36) aufgenommen, die in Jerusalem kurz vor seinem Tode gesprochen wurde, und dort meist ausführlicher und ursprünglicher überliefert. Doch stellt diese Rede wie z. B. auch die Bergpredigt und die Aussendungsrede dieses Evs eine systematische Zusammengruppierung von Logien, die das gleiche Thema betreffen, dar, so daß der von Lk einleitungsweise ge-
37 nannte Anlaß keinen historischen Bedenken begegnet. Ein Pharisäer hatte Jesus zu einer Mahlzeit (ἀριστᾶν von ἄριστον, an sich Frühstück, hier wohl die Hauptmahlzeit des Tages) eingeladen, wohl in der Absicht, dessen Lehre noch näher kennen zu lernen, nachdem die Verteidigung gegen die Pharisäer auf ihn einen gewissen Eindruck gemacht haben muß (ἐν τῷ λαλῆσαι = während der im vorausgehenden skizzierten Rede
38 Jesu). Schon bei Beginn des Gastmahls, an dem auch andere Pharisäer teilnahmen, erregte Jesus die Verwunderung seines Gastgebers dadurch, daß er sich ohne weiteres auf dem Speisesofa niederließ und die bei den Juden üblichen Reinigungszeremonien vor dem Essen (βαπτίζεσθαι soll wohl das Abspülen der Hände bezeichnen; vgl. Mk 7, 2) völlig unterließ. Der Pharisäer scheint also über Jesu Art noch nicht genauer unterrichtet gewesen zu sein, was die Annahme empfiehlt, auch dieses Gastmahl in eine frühere Periode des Wirkens Jesu zu verlegen und nicht erst auf seine letzte Reise nach Jerusalem.

39 Die Antwort Jesu auf diese ausgesprochene oder unausgesprochene Beanstandung seines Verhaltens gestaltet sich zu einem scharfen Angriff gegen die pharisäische Religiosität aus. Zunächst verteidigte Jesus seine Unterlassung der Reinigungszeremonien, was Mt 23, 25 als 5. Weheruf über die heuchlerischen Pharisäer anführt. Es sei allerdings (νῦν Lk hat wohl den Sinn: bei solchen Gelegenheiten) pharisäische Sitte (nicht atl Gesetz), äußerliche Reinigungen an Bechern und Schüsseln (Mt παροψίδος, Lk πίνακος) vorzunehmen (vgl. Mk 7, 4), aber das Innere (ἔσωθεν) sei dabei durchaus unrein. Mt spricht vom Inneren der Gefäße und meint die Getränke und Speisen, die ihren Inhalt bilden; sie „sind voll infolge von (ἐξ) Raub und Unmäßigkeit", d. h. die Gefäße enthalten Dinge, die von den Pharisäern aus Begierde nach Völlerei gestohlen, geraubt oder sonst unrechtmäßig erworben und dadurch entweiht worden sind. Lk hat den Gedankengang ver-

einfacht und spricht gleich vom Innern, d. h. dem Herzen, der Gesinnung der Pharisäer (ὑμῶν gehört zu τὸ ἔσωθεν), das „voll von Raub und Boshaftigkeit" sei. Schwere Versündigungen hat also Jesus den Pharisäern zur Last gelegt (vgl. Röm 2, 21 f), und dementsprechend wird bei Mt vor der sich hier betätigenden geistigen Blindheit (Φαρισαῖε τυφλέ vgl. Mt 15, 14 <) gewarnt und die dringende Mahnung ausgesprochen, „zuerst das Innere des Bechers zu reinigen", d. h. durch eine gute Gesinnung auch die in den Gefäßen enthaltenen Gaben zu weihen (z. B. auch durch Aussprechen eines aufrichtig gemeinten Tischgebetes). Dadurch werde von selbst auch das Äußere des Bechers gereinigt, so daß keine Besprengungen mehr nötig sind. Die moralische Reinheit eines Menschen heiligt also auch die Dinge, von denen er Gebrauch macht. Indirekt offenbart sich also Jesus durch Unterlassung der Besprengung als einen solchen innerlich reinen Menschen. Nach Lk hat 40
Jesus auch noch darauf aufmerksam gemacht, wie töricht es ist, nur durch die an Dingen zu vollziehenden Reinigungszeremonien Gott als Schöpfer der äußeren Natur anzuerkennen (die Dinge werden nach jüdischer Auffassung von Befleckung gereinigt und dadurch in einen Gott wohlgefälligen Zustand gebracht), dagegen das eigene Innere in Unreinheit zu lassen, als ob nicht auch die Seele von Gott geschaffen worden wäre, also ebenfalls in Reinheit erhalten werden müßte. Gleichfalls Sonder- 41
gut „des Evangeliums der erbarmenden Liebe" ist der hinzugefügte (πλήν) Hinweis auf ein treffliches Mittel, um sich die völlige Reinheit zu erwerben. Es ist der auch dem reichen Jüngling gegebene Rat (Mk 10, 21 +), „das Vorhandene" (τὰ ἐνόντα d. h. sein Hab und Gut, nicht den Inhalt der Schüsseln) als Almosen unter die Armen zu verteilen. Wer von solcher Nächstenliebe erfüllt ist, braucht nicht zu fürchten, daß er sich durch eine äußere Handlung, wie Essen oder Trinken, irgendwelche Unreinheit zuziehen kann. Die Wertlosigkeit der jüdischen Reinigungszeremonien für Erlangung moralischer Qualitäten wird damit betont (vgl. § 136), aber deren Beobachtung selbstverständlich nicht verboten.

In einem dreifachen Weheruf über den selbstverschuldeten unglücklichen Zustand der Pharisäer werden bei Lk weitere Verfehlungen scharf gegeißelt. Der erste betrifft die Erfüllung kleiner und die Ver- 42
nachlässigung großer Pflichten. Bei Mt 23, 23 ist es der 4. Weheruf. Der Dt 14, 22 f nur für Korn, Most und Öl geforderte Zehnt wird von den Pharisäern, was ebenfalls aus rabbinischen Vorschriften teilweise belegbar ist, auch für wenig wertvolle Kräuter wie Minze (ἡδύοσμον), Dill (ἄνηθον Mt), Raute (πήγανον Lk), Kümmel (κύμινον Mt) „und alle Gemüse" (Lk) gewissenhaft abgeliefert (ἀποδεκατόω hier den

Zehnten geben), dagegen werden im A T vorgeschriebene schwerwiegende Pflichten vernachlässigt, so das gerechte Urteilen über den Nächsten (κρίσις), die Barmherzigkeit gegen den Notleidenden (Mt), die Liebe zu Gott (Lk) und die Treue ihm gegenüber (πίστις Mt). Tatsächlich wäre es die Pflicht der Juden, (vor allem) die letztgenannten wichtigen Gebote Gottes positiv zu erfüllen und daneben die rabbinischen Zehnt-
43 vorschriften nicht unbeachtet zu lassen. Ein zweites Wehe bei Lk beschuldigt die Pharisäer des Ehrgeizes und der Eitelkeit. In ausführlicherer Form findet sich die Anklage auch bei Mt 23, 6 f und nochmal in der Dublette Lk 20, 46, dort in bezug auf die Schriftgelehrten nach Mk 12, 38 f. Die Pharisäer wollen bei Zusammenkünften zu Gastmählern (von Lk hier weggelassen) und zu Gottesdiensten in den Synagogen immer die ersten Plätze einnehmen, und, wenn sie sich in ihren Prachtgewändern (Mk <) auf den Plätzen der Stadt zeigen, wollen sie ehrfurchtsvoll gegrüßt sein, besonders mit dem Rabbi-
44 Titel angeredet werden (Mt). Das dritte Wehe, bei Mt 23, 27 f das sechste, gilt der Heuchelei der Pharisäer. Sie werden bei Lk mit einem unkenntlichen Grab verglichen; da man nicht weiß, daß unter dem Boden ein Leichnam liegt, schreitet man ahnungslos über ihn weg und zieht sich dadurch gesetzliche Unreinheit zu (Nm 19, 16). Die nicht mitgeteilte Anwendung des Gleichnisses will besagen, daß man durch Berührung mit den Pharisäern auch ohne es zu wissen in den Zustand moralischer Unreinheit kommt. Den Vorwurf der Heuchelei betont die etwas anders gewendete Formulierung des Grabgleichnisses bei Mt. Dort gleichen die Pharisäer Gräbern, die mit Kalk übertüncht worden sind. Diese Überstreichung der Grabsteine oder des Mauerwerkes geschah in der Frühjahrszeit vor dem Paschafeste, teils um die Gräber wieder zu verschönern, teils um sie als nicht zu betretende unreine Stätten gut kenntlich zu machen. Äußerlich ist der Anblick dieser Gräber schön, in ihrem Innern aber sind Dinge, die auf den Menschen abstoßend wirken, wie die Gebeine und verfaulte Körperteile (πᾶσα ἀκαθαρσία lauter Dinge, die unrein sind und unrein machen). So erscheinen auch die Pharisäer äußerlich als gerechte, gute Menschen, tatsächlich aber erfüllt ihr Inneres Heuchelei und Gesetzeslosigkeit (ἀνομία Auflehnung wider das von ihnen so gepriesene atl Gesetz).

45 Diese scharfen Vorwürfe gegen die Pharisäer empfand ein an der Tafel ebenfalls teilnehmender Gesetzeslehrer (νομικός) als Beleidi-
46 gungen, die auch seinen Stand treffen sollten. Jesus gibt zu, daß sein Weheruf auch den Gesetzeslehrern gelte und begründet es damit, daß gerade sie ihren Anteil an der heuchlerischen und lieblosen Gesinnung haben. Sie verwerten ihre Gesetzeskenntnis, um daraus durch eng-

herzige Interpretationen und erweiternde Hinzufügungen eine große Menge von schwer zu erfüllenden Verpflichtungen für andere abzuleiten, selbst aber hüten sie sich, diese auf sich zu nehmen. Lk wie Mt 23, 4 schildern dies Verfahren unter dem Bilde des Zusammenschnürens von schweren Bündeln (Mt), die den Mitmenschen aufgeladen werden, an deren Fortbewegung (Mt) man aber sich mit keinem Fingerdruck beteiligt. Ein zweites Wehe über die Gesetzeslehrer — bei Mt 23, 29 ff 47 f
das siebente und letzte Wehe über die heuchlerischen Schriftgelehrten und Pharisäer — klagt sie der Mitschuld am Prophetenmord an. Zwar hat es den Anschein, als ob die damaligen religiösen Führer sich rein machen wollten von der Schuld ihrer Ahnen, die Propheten wie Jesajas, Jeremias und Ezechiel ermordet haben (vgl. Apg 7, 52; Hebr 11, 36 f). Sie bauten nämlich damals die Prophetengräber zu Mausoleen aus und schmückten die Grabstätten, in denen Gerechte der Vorzeit beigesetzt worden waren; ja sie sagten sich dabei ausdrücklich, wie Mt 23, 30 berichtet, von der Blutschuld ihrer Ahnen los, indem sie erklärten, bei so etwas hätten sie nicht mitgetan, wenn sie damals gelebt hätten. Aber nach dem Urteil Jesu ist das bloß eine äußerliche Art der Lossagung, und wer bloß ihre Bautätigkeit in Betracht zieht, muß aus der Errichtung von Grabdenkmälern schließen, daß sie mit dem Mord ihrer Vorfahren einverstanden (*συνευδοκεῖν* Lk) sind und sich als ihre echten und gleichgesinnten Nachkommen (Mt) bekunden wollen; ein solcher Grabbau muß ihnen wie ein Triumphdenkmal über einen besiegten und getöteten Feind und nicht wie ein Sühnezeichen vorkommen. Die wirksame Lösung des Fluches, den die Blutschuld auch auf die Nachkommen vererbt (vgl. Ex 20, 5; Mt 27, 25), wäre — das muß ergänzt werden — eine Lossagung von der Gesinnung, die die Väter hatten; tatsächlich aber sind die Führer des Judentums auch heute noch ebenso prophetenfeindlich wie ihre Vorfahren. Deshalb wird an ihnen die Blutschuld 49
auch ihrer Vorfahren, mit denen sie sich gewissermaßen solidarisch erklären, gerächt. Die göttlichen Ratschlüsse lassen den Prophetenmord zu. Als Fügung der Weisheit seines himmlischen Vaters (Lk) verkündet Jesus den prophetischen Spruch, daß auch in der Zukunft wieder (christliche) Propheten und Apostel (Missionäre; nach Mt: weise Männer und solche, die die Heilige Schrift kennen und richtig auslegen) zu den Juden gesandt werden würden; aber diese werden dasselbe Schicksal erleiden wie die alten Propheten: Martyrien (Mt nennt speziell auch die Kreuzigung, die z. B. das Schicksal Petri war) und sonstige schwere Verfolgungen, nach Mt Geißelungen in den Synagogen (wie Paulus nach 2 Kor 11, 25) und Vertreibungen von Stadt zu Stadt. Dieser 50
Haß gegen Gottgesandte wird dann die von Gott vorausgewußte

(ἵνα Lk, ὅπως Mt) Folge eines furchtbaren Gerichtes über die Juden haben. Sie werden nicht bloß wegen ihrer persönlichen, sondern auch wegen der ererbten Blutschuld bestraft (Lk: das Blut wird von ihnen gefordert, vgl. Gn 9, 5 u. ö., Mt: alles gerechte Blut wird über euch kommen, Joel 4, 19 u. ö., Dt 28, 15). Für alle seit Erschaffung der Welt an gerechten Menschen begangenen Mordtaten werden sie büßen müssen, weil sie trotz aller Belehrungen und Warnungen Propheten-
51 mörder geworden sein werden. Als Beispiele werden zwei Mordtaten an gerechten Männern genannt, von denen die eine am Anfang, die andere am Ende der hebräischen Bibel erzählt wird, und zwar beide unter Prophezeiung der künftigen Strafe dafür. Gn 4, 8—15 erzählt die Bluttat Kains an seinem „gerechten" (Mt) Bruder Abel, 2 Chron 24, 20—22 die auf Befehl des Königs Joas von Juda im Tempelvorhof vollzogene Steinigung des als warnender Prophet aufgetretenen Zacharias, des Sohnes des Jojadas. Letztere Untat wurde von den jüdischen Legenden öfter näher ausgemalt[1] und geschah nach den Evv zwischen dem großen Brandopferaltar im Priestervorhof und dem eigentlichen Tempelhaus (οἶκος Lk, ναός Mt). Die Lesart des Mt-Textes *υἱοῦ Βαραχίου*, die trotz des Fehlens in ℵ* und anderen wenigen Zeugen aus methodischen Gründen nicht als späterer Einschub bezeichnet werden darf, beruht auf einer Verwechslung dieses Propheten Zacharias mit dem zu den Kleinen Propheten gehörigen Zacharias, der tatsächlich Zach 1, 1 u. 7 Sohn des Barachias genannt wird. An einen anderen Träger des Namens Zacharias zu denken, etwa an einen von den Zeloten aus politischen Gründen im Tempel i. J. 68 n. Chr. getöteten Zacharias, Sohn des Baruch (?), von dem Josephus im Bell. Jud. IV, 5, 4 berichtet, ist ebenfalls unmöglich. Bei dieser Unglücksprophezeiung, deren Hauptinhalt bei beiden Evangelisten zum Schluß nochmals emphatisch wiederholt wird, dachte Jesus zweifellos an die in Bälde über das damalige Judentum (ἡ γενεὰ αὕτη) hereinbrechende Katastrophe. Deshalb folgt auch bei Mt eine Weis-
52 sagung der Zerstörung Jerusalems, während Lk, mehr dem geschichtlichen Verlauf folgend, die Prophezeiung erst später (13, 34 f) mitteilt und die gegenwärtige Gastmahlrede mit einem letzten Wehe über die Gesetzeslehrer — bei Mt 23, 13 ist es das erste — zusammenfassend und wirkungsvoll abschließt. Diese werden angeklagt, daß sie „den Schlüssel zur Erkenntnis (sc. der religiösen Wahrheit) beseitigt (ἦραν)" haben oder, wie Mt es formuliert, „das Himmelreich zuschließen". Alles, was zur gläubigen Annahme der Lehre Jesu führen müßte, wie Innerlichkeit, Demut, Reue über Sünden, Selbsterkenntnis,

[1] S. Strack-Billerbeck a. a. O. I 940 ff.

Wahrhaftigkeit, Gehorsam gegenüber Gottes Gebot, vor allem auch Verständnis der Propheten Gottes, haben diese religiösen Führer des Judentums, wie das vorausgehende Sündenregister beweist, von sich gewiesen und, was ihre Schuld furchtbar steigert, auch ihre Volksgenossen daran gehindert, den Weg zu Christus zu wandeln.

Diese zahlreichen und heftigen Vorwürfe, die Christus gegen den 53
Pharisäismus und besonders gegen seine Führer erhob und die Lk wohl in ihrem geschichtlichen Zusammenhang überliefert hat, mußten die verblendeten Angeklagten aufs tiefste erregen (*δεινῶς ἐνέχειν* sc. *χόλον* vgl. Mk 6, 19). Ihr Bestreben ging nun dahin, umgekehrt Anklagematerial gegen Jesus zu bekommen. Sie lauerten daher von der Zeit dieses Gastmahls an darauf, Jesus, der seine Wege weitergewandert war, Aussagen zu entlocken (*ἀποστοματίζειν αὐτόν*), die sich gegen ihn verwerten ließen (*θηρεῦσαι* um zu fangen, vgl. Mk 12, 13).

§ 167. Ermahnung der Jünger zu furchtlosem Bekenntnis. Lk 12, 1—12.

In diese Periode pharisäischer Nachstellungen (*ἐν οἷς* wie Apg 26, 12) fällt auch einmal eine ganz außerordentlich große (*μυριάδων* bleibt aber trotzdem Hyperbel) Volksansammlung um Jesus. Das Gedränge um ihn war derart, daß Menschen niedergetreten wurden. Das war nicht die Haltung und Stimmung, um Predigten aus dem Munde Jesu zu hören. Darum wandte sich Jesus nur an seine Jünger, die vielleicht durch den großen Zulauf in eine nicht begründete Vertrauensseligkeit geraten waren, und ermahnte sie, sich vor allem (*πρῶτον* gehört wahrscheinlich zu *προσέχετε* und nicht zu *ἤρξατο λέγειν*) vor dem Sauerteige, das ist die Heuchelei, der Pharisäer zu hüten. Was er kurz vorher beim Gastmahl des Pharisäers als Anklage den Pharisäern vorgehalten hat, wird auch den Jüngern mitgeteilt worden sein, damit sie vor diesen religiösen Verführern, die so heuchlerisch auftreten, sich hüten können. Eine andere Gelegenheit, bei der Jesus seine Apostel gleichfalls vor dem Sauerteig der Pharisäer und des Herodes (bzw. der Sadduzäer) warnte, liegt dem Bericht Mk 8, 15 = Mt 16, 6 u. 11 f zugrunde; vgl. § 141.

Über Lk 12, 2—9 vgl. § 79; Lk 12, 2 stellt eine Dublette dar zu Lk 8, 17 (vgl. § 104).

Über Lk 12, 10: Die Lästerung des Heiligen Geistes (die hier gegenüber der Verleugnung Christi 12, 9 eine Steigerung darstellt) vgl. § 95.

Über Lk 12, 11 f: Inspiration bei der Verteidigung vgl. § 78.

§ 168. Jesus schlichtet nicht Erbstreitigkeiten.

Lk 12, 13—14.

13 Vielleicht in der gleichen Periode des Umdrängtwerdens von Volksscharen (12, 1) stellte ein Mann an Jesus die Forderung, er solle seinem Bruder zureden, daß dieser ihm einen Anteil an einer Erbschaft, den er ihm offenbar vorenthalten will (einen ähnlichen Fall behandelt
14 Dt 21, 15—17), gewähre. Jesus aber lehnte diese recht menschlich (*ἄνθρωπε*) gedachte Zumutung ab mit der Begründung, daß niemand ihm den Beruf eines Richters oder Verteilers (in rein irdischen Streitigkeiten) übertragen habe.

§ 169. Der törichte Reiche.

Lk 12, 15—21.

15 Diese Ablehnung begründete Jesus, indem er öffentlich vor dem Volke das Prinzip angab, bei dessen Befolgung solche Streitigkeiten von selbst sich lösen: Man muß sich ängstlich vor allem, was Habsucht (*πλεονεξία*) heißt, hüten. Denn das (leibliche) Leben eines Menschen wird nicht durch irdische Güter erzeugt, falls (*ἐν τῷ* = im Falle, daß)
16 solche ihm (überhaupt) in reichem Maße zugefallen sein sollten. Zur Illustrierung der Wertlosigkeit der irdischen Güter wird von Lk eine „Parabel" (es ist mehr eine Beispielserzählung wie Lk 10, 29—37) Jesu erzählt. Es wird der Fall angenommen, daß die Ländereien eines
17 f reichen Mannes so zahlreiche Früchte hervorgebracht haben, daß seine Scheuern nicht mehr ausreichen, um sie darin unterzubringen. Er ent-
19 schließt sich deshalb, neue, größere zu erbauen. Im Gedanken an den dann dort aufgespeicherten Reichtum verspricht er seiner „Seele", d. h. dem das leibliche Leben bedingenden Bestandteil seines Wesens, große Genüsse: Ausruhen von der Arbeit und Sorge um Hab und Gut, die
20 Freuden der Tafel und sonstige Vergnügungen. In diese in einem Selbstgespräch dargestellten Pläne griff aber die göttliche Vorsehung dadurch ein, daß sie noch in derselben Nacht den reichen Mann sterben ließ. Die dichterische Darstellung läßt Gott diesen Ratschluß dem törichten, weil ganz im Irdischen verstrickten Weltkinde direkt verkünden (*τὴν ψυχήν σου ἀπαιτοῦσιν* = man wird deine Seele und damit dein leibliches Leben dir abverlangen) und darauf hinweisen, daß all die Güter, die es sich selbst zum Genusse hergerichtet hat, irgendeinem
21 andern zufallen werden. Die Anwendung sieht in diesem plötzlichen und unerwarteten leiblichen Tod, der natürlich den ewigen Tod zur Folge hat, auch das Schicksal all derer, die wie dieser Tor es nur auf die Erwerbung materieller Güter abgesehen haben und sich nicht (geistig)

reich machen durch Besitztümer, die in den Augen Gottes Wert haben (εἰς θεόν in bezug auf Gott).

Über Lk 12, 22—32: Die Sorge um irdische Güter vgl. § 57.

Über Lk 12, 33 f: Das Schätzesammeln vgl. § 54.

§ 170. Bildliche Ermahnungen zur Bereitschaft für die Wiederkunft Jesu.

Lk 12, 35—48; Mt 24, 43—51.

Das Sammeln von Schätzen im Himmel (Lk 12, 33 >) muß sich mit der Bereitschaft für den Eintritt in die Ewigkeit verbinden. Unter den Metaphern des Aufgürtens des langen Chiton an den Lenden, das der Arbeiter und Wanderer vornimmt, und des Brennens der Lampen, die das zum Handeln nötige Licht schaffen, wird bei Lk diese Bereitschaft gefordert. Es gilt ja, Jesus „den Herrn" zu empfangen. Da legt sich die Vergleichung mit Sklaven, die ihren von einer Hochzeitsfeier (γάμοι) spät abends heimkehrenden Herrn erwarten, also wach bleiben müssen, von selbst nahe; wenn er an der Türe seines Hauses klopft, müssen sie ihm sofort öffnen können. Geschieht das, so belohnt sie ihr Herr für ihre Pflichttreue. Bei der Schilderung dieses ganz außerordentlich großen Lohnes hat der Evangelist nicht so sehr die Sklaven als die seligzupreisenden Diener Jesu im Auge. Jesus geht so weit, daß er durch Belohnung mit der himmlischen Seligkeit bildlich gesprochen die Rolle des aufgeschürzt arbeitenden und herantretenden Aufwärters für seine zu Tische liegenden Sklaven übernimmt und ihnen so das (himmlische) Gastmahl darbietet. Es ist eben der Lohn für getreues Ausharren, das auch nicht erlahmt, wenn die Parusie sich verzögert, d. h. mit den Worten des Gleichnisses, wenn der Herr sein Nachhausekommen bis in die zweite (9—12 Uhr) oder dritte (12—3 Uhr) Nachtwache verschiebt. Die nicht erwähnte vierte Nachtwache kam wohl praktisch nicht in Betracht; es könnte aber auch im Gegensatz zu Mk 13, 35 eine Dreiteilung der Nacht vorliegen. Die Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25, 1—13) enthält unter einem andern Bilde die gleiche Mahnung zur Wachsamkeit.

Bei Lk verschärft ein zweites Gleichnis die Forderung der Bereitschaft; Mt bringt es in der Parusierede als Begründung des Befehls: „Seid wach, weil ihr nicht wißt, zu welcher Zeit euer Herr kommt". Einbruchdiebstähle wären unmöglich, wenn der betr. Hausherr wüßte, wann der Dieb kommt; er würde sich nicht dem Schlaf hingeben (ἐγρηγόρησεν ἄν Mt scheint im ursprünglichen Lk-Text, wie ℵ* und abendländische Textzeugen erweisen, zu fehlen) und könnte dann den Dieb vertreiben. Wie ein solcher wachender Hausherr sollen auch die

Jünger Jesu wegen der Unkenntnis seiner Parusiestunde handeln. Den Vergleich mit dem Dieb (in der Nacht) bringt auch 1 Thess 5, 2 und Apk 16, 15.

Ein drittes Gleichnis ist, wie Lk berichtet, durch eine Zwischenbemerkung des Petrus veranlaßt, der im Namen der Apostel fragt, ob das von Jesus in seinem Hausherrngleichnis (wie im Sklavengleichnis) gebotene Warten auf sein Kommen nur von ihnen als den Dienern Jesu im engeren Sinne oder überhaupt von allen Menschen gefordert wird. Jesus gibt die Antwort wieder in einer Parabel aus dem Leben der Sklaven. Wenn der Fall eintritt, daß ein Herr verreist und für diese Zeit einen Sklaven als Vorsteher der übrigen (*ἡ θεραπεία* Lk = *οἱ θεράποντες*, Mt *οἰκετεία* Hausbewohnerschaft) und als Verteiler des Proviantes (*σιτομέτριον* Lk das Maß an Nahrung, *ἐν καιρῷ* zu rechter Zeit) auswählt, so gebietet sowohl die Pflicht der Treue und des Gehorsams wie auch die Klugheit diesem zum Verwalter erhobenen Sklaven, dem Willen seines Herrn genau zu entsprechen. Er wird sich durch seine Gewissenhaftigkeit eine weitere Erhöhung seiner Stellung verdienen und vom zurückgekehrten Herrn zum Gesamtverwalter der Besitzungen ernannt werden. In diesem feierlich versprochenen Lohn liegt bereits ein direkter Hinweis auf die ewige Seligkeit (*μακάριος κτλ.* wie Lk 37). Umgekehrt wird das Los dessen, der wie ein treuloser Verwalter handelt, furchtbar sein. Bei diesem nimmt das Gleichnis den Fall an, daß er seine Gewalt zu Mißhandlungen seiner Mitsklaven (Mt; Lk der Knechte und Mägde) mißbraucht und sich selbst, statt seines Amtes zu walten, Schmausereien und der Trunkenheit hingibt; er glaubt das ungestraft tun zu können, da der Herr länger ausbleibt (*χρονίζει*), der Sklave sich also sicher fühlt. Doch dieser kommt völlig unerwartet — Tag und Stunde sind unvermutet — zurück und haut ihn, als er das frevelhafte Verhalten seines Verwalters wahrgenommen, sofort mit seinem Schwerte nieder (*διχοτομήσει* haut ihn entzwei). Dem Tode folgt aber — und damit geht die bildliche Erzählung unvermerkt in die religiöse Wirklichkeit über — die Verdammnis, indem dem Treulosen der Ort zugewiesen wird, den nach Lk die Ungläubigen (*ἄπιστοι*, nicht die Treulosen), oder nach Mt die Heuchler (die wie die Pharisäer nur äußerlich Gottes Diener sind) einnehmen müssen. Daß es ein Ort schrecklicher Qual ist, die den dort Weilenden Heulen und Zähneknirschen abpreßt, hebt Mt wie 8, 12; 13, 42 und 50; 22, 13 hervor. Da die Apostel von Jesus auch mit einem Aufsichtsamt ausgezeichnet sein werden, ist durch dieses Gleichnis auf ihre erhöhte Verantwortlichkeit hingewiesen; Jesus will sagen: alle müssen bereit sein, ihr aber besonders.

Die Tatsache erhöhter Verantwortlichkeit bringt noch ein viertes, nur von Lk überliefertes und eng zum Vorausgehenden gehöriges Gleichnis zur Anschauung. Es ist für das Maß körperlicher Züchtigung, wie sie damals dem Sklaven gegenüber Regel war, nicht gleichgültig, ob dieser bewußt oder unbewußt dem Willen seines Herrn zuwider gehandelt und eine strafwürdige Tat oder Unterlassung (*μὴ ἑτοιμάσας* weist auf die genannte Pflicht, für den heimkehrenden Herrn alles herzurichten, hin) begangen hat; im ersten Fall bekommt er viel, im zweiten Fall wenig Schläge. Das Gleichnis will sagen, daß Menschen, die die Gebote Jesu kennen und doch sündigen, von Gott viel härter gestraft werden als Sünder, die keine Kenntnis von der christlichen Offenbarung haben (vgl. Mt 11, 22 f <). Den ersteren wurde ja „viel gegeben", so daß die allgemeine Rechtsregel gilt: Wer viel bekommt, um damit zu arbeiten, muß auch viel zurückerstatten; ja diese große Quantität des Zurückzugebenden muß sogar die Quantität dessen, was einem geliehen worden ist, übersteigen (Kapital plus Zins). Vgl. das Gleichnis von den Minen oder Talenten (Lk 19, 11—27 >), das den Jüngern Jesu ebenfalls zur Pflicht macht, die göttlichen Gnadengaben durch eifrige Arbeit zu vermehren.

In dieser Weise bereitete Jesus seine Jünger auf die Zeit seines Entferntseins von ihnen vor. Was sie während dieser Periode zu tun haben werden, ist wesentlich ein Sichbereithalten für seine Wiederkunft. Daß sich die durchaus unbekannte Zeit der Parusie auch hinausschieben kann, ist dadurch angedeutet, daß der treulose Verwalter dieses *χρονίζειν* des Herrn zur Verletzung seiner Pflicht benutzt. Der einzelne muß also auch damit rechnen, daß er die Parusie am Ende der Zeiten nicht mehr hier auf Erden erlebt. Diese Möglichkeit nötigte aber Jesus nicht, die allgemeine Ausdrucksweise von seinem Kommen abzuändern. Denn im Falle eines vorherigen Sterbens war eben der Todestag der Parusietag, da der Baum liegen bleibt, wie er fällt. Daß dieser Hinblick auf den Tod des einzelnen bei den Parusieaussagen (Individualtheorie) durchaus den Gedanken Jesu entspricht, hat das in den allgemeinen Zusammenhang dieses Lk-Kapitels gehörige Gleichnis vom törichten Reichen (vgl. § 169) gezeigt.

§ 171. Das Feuer auf der Erde.

Lk 12, 49—53; Mt 10, 34—36.

Im Zusammenhang des Ausblickes auf die ernste Zeit zwischen Jesu Weggang und seiner Wiederkunft bringt Lk ein Logion, das das Anzünden eines Brandes auf Erden durch ihn als Zweck seines In-die-

Welt-Gekommenseins prophezeit. Diese Metapher (s. Mk 9, 49) gründet sich auf die das Schlechte zerstörende und reinigende Kraft des Feuers, weist also auf die in Kampf und Leiden sich vollziehende Scheidung der Geister hin (vgl. Lk 2, 34 f). Ja Jesus ist, rein natürlich gesprochen, so grausam, daß er das schreckliche Schauspiel dieses Weltbrandes schon jetzt erleben möchte (*τί θέλω εἰ* = wie sehr würde es meinem Wunsche entsprechen, wenn). Er selbst muß das Feuer anzünden, indem er die Tat vollziehen muß, die den einen eine Torheit, den andern ein Ärgernis, den dritten Erlösung durch Gott ist (1 Kor 1, 18). Es ist sein Sterben am Kreuze, das wie Mk 10, 38 bildlich ein Getauftwerden mit der (Blut-)Taufe genannt wird. Trotz der Schrecklichkeit dieses Geschickes entzieht sich ihm Jesus nicht, sondern es drückt sogar wie eine schwere Last auf ihn, daß es noch nicht erfüllt ist. Die Deutung, daß Jesus von Todesangst gequält wird, zerstört den Parallelismus von *πῶς συνέχομαι* zu *τί θέλω*. Wenn dann dieser nahe bevorstehende (darum *ἀπὸ τοῦ νῦν*) Zeitpunkt des Anzündens des Weltbrandes gekommen sein wird, wird er sich in einer bis in die Familien hineinreichenden Entzweiung der Menschen um Christi willen auswirken. Lk 12, 52 f berichtet dasselbe wie Mt 10, 34—36; vgl. § 80.

§ 172. Beurteilung des Wetters und der Zeit.

Lk 12, 54—56; Mt 16, 2 f.

Ein anderes ebenfalls auf die kommende Zeit hinweisendes Logion war nicht mehr bloß an die Jünger, sondern an das jüdische Volk gerichtet. Bei Mt bildet es die Antwort an die ein Zeichen fordernden Pharisäer und Sadduzäer (vgl. § 140). Jesus geht von der Tatsache aus, daß die Juden sehr wohl kommenden Regen aus dem Aufsteigen einer Wolke im Westen und kommende Hitze aus dem Eintreten von Südwind voraussagen, also das Antlitz (Aussehen) von Erde und Himmel richtig beurteilen können, aber für die Bedeutung der gegenwärtigen Zeit, die den Messias gebracht hat, kein Verständnis haben. Da die Juden den Ruhmestitel, religiös das richtige Urteil zu besitzen, in Anspruch nehmen, liegt also Heuchelei vor. Bei Mt ist fast mit denselben Worten die gleiche Folgerung aus einer anderen, dasselbe besagenden Wetterregel gezogen (helles Abendrot bringt gutes, düsteres Morgenrot schlechtes Wetter). Dieser formale Unterschied nötigt wohl noch nicht dazu, den Vorgang zu duplizieren. Vielleicht standen in der gemeinsamen Quelle des Mt und Lk die beiden Regeln als Doppelspruch hintereinander (vgl. Mt 24, 40 f). Dann müßte das Logion zeit-

lich in die galiläische Wirksamkeit Jesu, wahrscheinlich in seinen Aufenthalt in der Gegend von Dalmanutha, verlegt werden.

§ 173. Das Gleichnis von der Versöhnung auf dem Weg zum Richter.

Lk 12, 57—59; Mt 5, 25 f.

Der Ernst der gegenwärtigen Zeit legt es überhaupt nahe, dem künftigen Gerichte sich dadurch zu entziehen, daß man sich selbst schon das, was rechtens ist, sagt und danach handelt. Es ist im religiösen wie im sozialen Leben, wo ein Schuldner gut daran tut, die letzte Gelegenheit (ὡς = während) zur Verständigung mit seinem Gläubiger, den gemeinsamen Gang zum Richter (ἄρχων und κριτής), auszunützen (δὸς ἐργασίαν = operam da) und vom Gegner loszukommen (ἀπαλλάσσεσθαι), um so den Schuldprozeß und seine schlimmen Folgen von sich abzuwenden. Vgl. über diese Parabel bei der Mt-Parallele in der Bergpredigt (§ 45). Es liegt auch hier der Fall einer verschiedenen Anwendung ein und derselben Parabel durch die Evangelisten vor. Wahrscheinlich hat sie Jesus tatsächlich in der letzten Zeit gesprochen.

§ 174. Außerordentliche Todesfälle.

Lk 13, 1—5.

In die gleiche Zeit, also auch mehr an das Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, gehört die Mahnung zur Bekehrung, die Jesus an zwei große Unglücksfälle angeknüpft hat. Der erste muß sich eben erst 1
ereignet haben, da ihn ankommende Zuhörer Jesus als Neuigkeit erzählten. Galiläische Männer wurden von (den Soldaten des römischen Prokurators) Pilatus bei der Schlachtung ihrer Opfertiere niedergehauen, so daß Menschenblut und Tierblut sich mischte. Das geschah sicher, weil die Betreffenden den Römern als Revolutionäre galten. Aber auch die Juden müssen sie für besonders schlimme Verbrecher gehalten haben, da Jesus dann die Möglichkeit eines solchen Urteils ablehnt. Vielleicht erblickte man in dem Umstand, daß sie bei der Darbringung von Opfern getötet wurden, ein Zeichen dafür, daß Gott von ihren Opfern nichts wissen wollte. Jüdische Verteidiger ihrer Religion wären nicht als Sünder, sondern als Märtyrer für Gottes Sache betrachtet worden. Es läge also die Vermutung nahe, daß es sich um Anhänger einer jüdischen Sekte, die eigene gottesdienstliche Versammlungen mit Opfern hatte, handelt. Pilatus hat auch später am Ende seiner Regierung (i. J. 35) nach Fl. Josephus (Ant. XVIII, 4, 1)

sektiererische Samaritaner, die sich auf dem Berge Garizim versammeln wollten, dort niedermachen lassen. Eine solche Zusammenrottung von Galiläern wäre aber wohl in Galiläa erfolgt, und hier war Pilatus nicht Landesherr. Darum wird der Opferakt, bei dem die Niedermetzelung erfolgte, wohl im Tempel von Jerusalem geschehen sein, ohne daß gleich ein Eindringen der Galiläer in den Vorhof der Priester, wo der große Brandopferaltar stand, anzunehmen wäre, da die Schlachtung der Tiere in den äußeren Vorhöfen vorgenommen wurde. Wohl aber müssen dann die Soldaten des Pilatus in diese den Juden allein zugänglichen Plätze gewaltsam eingedrungen sein. Wahrscheinlich waren diese Galiläer Anhänger des i. J. 6 oder 7 n. Chr. aufgetretenen Revolutionärs Judas, des Galiläers (Apg 5, 37), der die die Geschicke des Judentums aufs ungünstigste beeinflussende und übertriebener Freiheitsschwärmerei ergebene Zelotenpartei begründete (vgl. Jos., Ant. XVIII, 1, 1, wo sich auch allgemeine Hinweise auf die unermeßlichen Leiden und die vielen Kämpfe finden, die diese revolutionäre Bewegung verschuldet hat; unter ihnen kann das von Lk allein erwähnte
2 f Blutbad sehr wohl eingereiht werden). Immerhin lehnt es Jesus entschieden ab, in diesen Fanatikern die schlimmsten Sünder unter den Galiläern zu sehen, ermahnt aber die Juden, aus diesem schrecklichen Geschick die Folgerung zu ziehen, daß ihre Unbekehrbarkeit und Ver-
4 stocktheit ihnen allen einen „ähnlichen Untergang" verursachen wird. Die gleiche Nutzanwendung knüpft Jesus an einen anderen, wahrscheinlich auch kurz vorher geschehenen Unglücksfall. Ein Turm, der in der Nähe des Siloahteiches am Ausgange des Tyropöontales (vgl. zu Jo 9, 7 § 130) stand und wahrscheinlich zu der bis dahin reichenden Stadtmauer gehörte (Jos., Bell. Jud. V, 4, 2), war eingestürzt; 18 Menschen waren dadurch ums Leben gekommen. Auch hier sah der damalige Volksglaube eine göttliche Strafe für begangene Sünden (vgl. zu Jo 9, 2), und viele mögen wegen der Schwere des Unglücks, wahrscheinlich auch wegen eines uns nicht mehr bekannten Nebenumstandes (es könnten z. B. Revolutionäre gewesen sein, die sich dort verschanzt hatten), die Getöteten als die schlimmsten Sünder (*ὀφειλέται*) von ganz Jerusalem
5 betrachtet haben. Jesus verneint auch diese Folgerung und warnt nochmals vor Unbußfertigkeit wegen des sonst allen drohenden „ebenso" gestalteten Verderbens. Diese so zweimal der Gesamtheit des ungläubigen Judentums prophezeite Katastrophe ist wohl auf die Zerstörung Jerusalems i. J. 70 und die damit eingetretene Vernichtung der jüdischen Nation als Gesamtheit (*πάντες* muß nicht auf alle Einzelpersonen bezogen werden) zu deuten (vgl. 13, 34 f >), wo auch Ermordung durch römische Soldaten und Mauereinsturz bei der Zerstörung der Stadt und

ähnliche Todesursachen das Schicksal vieler Feinde Christi sein wird. Daß dieser gewaltsame Tod für sie der Übergang in das dauernde Verderben bedeutet, ist wohl nur indirekt in der Drohung Jesu enthalten.

§ 175. Das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum.
Lk 13, 6—9.

Die Mahnung zur Bekehrung wird verstärkt durch ein Gleichnis, das zeigen soll, daß es allerhöchste Zeit ist, „Frucht zu bringen", d. h. in Gesinnung und Tat ein Mitglied des von Jesus verkündeten Gottesreiches zu werden (vgl. Mt 3, 8 u. 10 <; 7, 17 ff <). Es wird der 6
in Palästina nicht seltene Fall angenommen, daß ein Fruchtbaum, hier der oft vorkommende Feigenbaum, den Vorzug hatte, in einem Weingarten zu stehen. Trotzdem blieb er bis jetzt unfruchtbar und schon seit 7
drei Jahren, d. h. der Zeit, da man von ihm Früchte erwarten durfte (*τρία ἔτη ἀφ' οὗ* ℵ B D = drei Jahre sind es, seitdem), suchte der Besitzer des Weingartens bei seinen Besuchen vergebens nach solchen. Infolgedessen reißt ihm jetzt die Geduld und er erteilt dem Weingärtner den Befehl, den unfruchtbaren Baum auszuhauen (mit den Wurzeln; *ἔκκοψον*), da er sonst nutzlos dasteht und der Erde wertvolle Säfte und Nahrungsstoffe raubt (*καταργεῖ* wertlos macht). Doch der Gärtner hat 8
die Hoffnung noch nicht aufgegeben und erbittet vom Herrn noch ein viertes Jahr. Er will außerordentliche Mittel anwenden, die Erde um den Baum herum aufgraben und Dünger hineinlegen; so könnte doch 9
die Möglichkeit künftigen Fruchttragens geschaffen werden (der Bedingungssatz *κἂν μὲν κτλ.* ist ein Ausruf, der als Ergänzung ein *εὖ ἔχει* oder ähnl. verlangt); wenn freilich auch diese letzten Mittel versagen sollten, dann mag die Aushauung vollzogen werden.

Den ungläubigen Juden soll damit zum Bewußtsein gebracht werden, daß ihnen nur mehr eine Gnadenfrist zur Bekehrung gelassen ist. Sie stehen im Weingarten Gottes, d. h. sind von Begnadigungen und Auszeichnungen Gottes überhäuft (vgl. Röm 9, 4 f), sind aber doch bis jetzt religiös unfruchtbar geblieben. Das mußte den Herrn des Weingartens erzürnen; Gottes Gerechtigkeit mußte das Verwerfungsurteil sprechen. Nur der gegenwärtige Arbeiter im Weingarten Gottes, d. i. Jesus selbst, erflehte von Gott noch eine Gnadenfrist. Da tatsächlich das öffentliche Wirken Jesu nach unserer Annahme von der Taufe an sich bis in ein viertes Jahr hineinerstreckte, wäre es ein merkwürdiger Zufall, wenn nicht Jesus im Hinblick darauf die Zeitbestimmung von drei Jahren gewählt und so die Dauer seines bisherigen Wirkens im Judentum angedeutet hätte. Eine zu spezielle Deutung wäre es aber, wenn man unter

dem Feigenbaum nur Jerusalem als Hauptplatz des Weingartens (= Israel) verstehen wollte. Gewiß bezieht sich die Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaumes durch Jesus (Mk 11, 12 ff u. 20 >) sowie seine Klage Mt 23, 37 < auf das verstockte Jerusalem. Aber die gegenwärtige Parabel ist keine Herübernahme und Abänderung der von Mt und Mk überlieferten parabola facti.

§ 176. Die Heilung der verkrümmten Frau am Sabbat.

Lk 13, 10—17.

Der erste der drei Heilungsberichte des Reiseberichtes ist hier von
10 Lk ohne genaue Orts- und Zeitbestimmung eingefügt. Nur daß sich das Ereignis in einer Synagoge und an einem Sabbat, also wohl im
11 Anschluß an den Gottesdienst, zutrug, wird vorausgeschickt. Jesus vollzog nicht bloß eine einfache Krankenheilung, sondern die Befreiung von einem Dämon, der in Satans (Vers 16) Dienst eine jüdische Frau „gefesselt", also von ihr Besitz genommen und ihre Körperkräfte derart geschwächt hatte — darum heißt er *πνεῦμα ἀσθενείας* —, daß sie überhaupt nicht (*εἰς τὸ παντελές* wird wohl besser auf *μὴ δυναμένη* bezogen) gerade stehen, sondern in zusammengebückter Haltung leben mußte. Dieser beklagenswerte Zustand dauerte schon 18 Jahre, schien also hoffnungslos. Daß nichts davon erzählt ist, daß die Frau sich an Jesus um Hilfe wandte und Vertrauen zu ihm bekundete, bestätigt die Annahme von Besessenheit. Solchen Kranken kommt Jesus, ohne von
12 f ihnen gebeten zu sein, entgegen. Auch hier wurde die Frau erst von Jesus herbeigerufen und erfuhr unter Handauflegung, dem bekannten Symbol der wunderbaren Kraftübertragung, Heilung. Da Bindung durch eine fremde Gewalt vorlag, verkündet Jesus die „Lösung von der Schwachheit" schon vorher als geschehene Tatsache. Die sofort folgende Wiederkehr der Kräfte der Frau bekundete sich darin, daß sie sich wieder aufrichten konnte. Sie erkannte Gott als die letzte Ursache ihrer Heilung
14 und lobte ihn durch Dankgebete. Dagegen nahmen die Gegner (Vers 17) an diesem Wunder Anstoß, weil es ihrer pharisäischen Denkweise als Verletzung der Sabbatruhe erschien; nach Ex 20, 9; Dt 5, 13 stünden für Krankenheilungen die sechs Werktage zur Verfügung. Der ebenso denkende Synagogenvorsteher machte sich zum Wortführer in dieser Sache (*ἀποκριθείς* = er äußerte sich dazu), richtete aber seine Vorwürfe nicht direkt an Jesus, sondern an die anwesende Volksmenge und
15 verbot ihr, ihre Kranken am Sabbat zu Jesus zu bringen. Doch trifft ihn und seine Freunde (*ὑποκριταί*) sofort Jesu Anklage der Heuchelei; sie wollen als genaueste Beobachter des göttlichen Gesetzes erscheinen, gestatten sich aber selbst sofort Ausnahmen, wenn materielle Interessen

vorliegen. Keinem fällt es z. B. ein, sein Tier im Stalle am Sabbat dürsten zu lassen, sondern jeder führt es auch an diesem Feiertage zur Tränke, nachdem er es von der Krippe im Stall losgebunden hat. Soll 16
dann eine rein geistige Losbindung von Satans Fesseln, wie sie in der Heilung einer Besessenen eben geschah, am Sabbat verboten sein? Diese argumentatio a minori ad maius wird noch verstärkt, indem auch auf den Vorzug der Kranken, von Abraham abzustammen, also dem auserwählten Gottesvolke anzugehören, und auf die lange, mitleiderregende Dauer der Besessenheit hingewiesen wird. Auf diese Brand- 17
markung ihrer auf das Äußere und Mechanische eingestellten Gesinnung konnten die jüdischen Führer nichts Stichhaltiges erwidern; sie schwiegen also beschämt (vgl. Is 45, 16). Umgekehrt herrschte beim Volke große Freude darüber, daß es den Vollbringer so „herrlicher" Wundertaten zu sehen bekommen hatte. — Der Nachdruck dieses lukanischen Berichtes liegt auf der Ablehnung einer pharisäischen Auffassung des Sabbatgebotes. Über ähnliche Sabbatkonflikte vgl. Mk 3, 1 bis 6 + (§ 69) und die von Jo berichteten Heilungen am Bethesdateiche (§ 87) und des Blindgeborenen (§ 130); ebenso unten Lk 14, 1—6 (§ 180).

Über Lk 13, 18—21: das Parabelpaar vom Senfkorn und Sauerteig vgl. § 107 u. 108.

§ 177. Bedrohung Israels mit dem Ausschluß aus dem Gottesreiche.

Lk 13, 22—30; vgl. Mt 7, 13 f; 8, 11 f.

Wahrscheinlich hat das Bewußtsein, Perikopen aus früheren 22
Perioden oder zeitlich nicht fixierte Berichte eingeschaltet zu haben, Lk veranlaßt, den 9, 51 ergriffenen chronologischen Faden wieder aufzunehmen und zu betonen, daß Jesus so oder ähnlich predigend seine Reise nach Jerusalem fortsetzte; die Städte und Dörfer, die er dabei durchwanderte, konnten ihn nicht für längere Zeit als Gast beherbergen. Das Ziel Jerusalem rückte also immer näher. So war es auch Zeit, die Warnungen vor dem Unglauben immer eindringlicher zu gestalten und die Drohung mit der Hölle immer direkter auszusprechen. Dazu bot sich 23
damals, wie nur Lk erzählt, ein Anlaß, als irgendeiner der Zuhörer Jesu nach der Zahl derer, die vom ewigen Verderben gerettet werden, fragte; die Feindseligkeit gegen Jesus legte nahe, daß die Zahl nur klein sein werde. Die Antwort Jesu faßt sofort das praktische Handeln ins 24
Auge und ermahnt, den Kampf, den das Leben auf Erden mit sich bringt (2 Tim 4, 7), siegreich zu bestehen, so daß man einst „durch die enge Pforte" des jenseitigen Gottesreiches zum Genuß der Seligkeit gelangen kann. Der Ernst der Mahnung wird durch die traurige Prophezeiung begründet, daß tatsächlich viele Menschen nicht zur Selig-

keit gelangen werden; es wird zwar der Augenblick kommen, wo auch sie (im Gegensatz zu ihrem Verhalten im diesseitigen Leben) den Eintritt in den Himmel sich erzwingen wollen; aber dann wird es zu spät sein; ihr Suchen wird vergeblich sein. Vgl. die gleiche Parabel von der engen Pforte in der Bergpredigt des Mt (7, 13 f), wo sie noch durch das Gegenbild von der breiten Pforte und durch das Parallelgleichnis vom
25 engen und breiten Weg erweitert ist (§ 62). Für Lk ist die eschatologische Deutung, das verschlossene Himmelstor, die Hauptsache. Darum wird dieser Ausschluß noch erläutert, indem sich Jesus selbst in allegorischer Weise als einen Hausherrn darstellt, der abends vor dem Schlafengehen (vgl. Mk 4, 27) noch eigenhändig die Haustüre verschlossen hat (mit ἀφ' οὗ beginnt man besser einen neuen Satz). Die jetzt ungläubigen Juden erscheinen bildlich als Leute, die dann an der verschlossenen Türe anklopfen und Einlaß begehren. Aber Jesus wird ihnen erklären (mit καὶ ἀποκριθεὶς ἐρεῖ beginnt wohl der Nachsatz), daß sie ihm nach ihrer Herkunft unbekannt sind, daß also zwischen ihm und diesen Ungläubigen keinerlei Beziehungen bestehen. Ähnliches widerfährt nach Mt 25, 10—12 den törichten Jungfrauen von seiten des Bräutigams; aber deswegen liegt bei Lk nicht etwa ein Aus-
26 schnitt aus dieser Parabel vor. Er führt ja auch die Allegorie noch fort, indem er die ungläubigen Zuhörer Jesu noch weiter mit ihm verhandeln läßt; sie wollen das „Ich kenne euch nicht" nicht gelten lassen und weisen darauf hin, daß sie doch sogar Tischgemeinschaft mit ihm gehabt (Jesus nahm öfter Einladungen zu Mahlzeiten der Juden an) und auf den Straßen der palästinensischen Städte und Dörfer seine
27 Predigten gehört haben (wie eben jetzt). Aber diese rein äußerlichen Beziehungen begründen kein Erkanntwerden durch Christus. Darum die Wiederholung der Versicherung Jesu, sie nicht zu kennen; ja noch mehr: eine direkte Verdammung; sie gelten Jesus als Übeltäter und müssen deshalb von ihm weichen (vgl. Mt 25, 41). Diese Verfluchung ist mit den Worten des Ps 6, 9 ausgesprochen. So lautet auch das Verdammungsurteil, mit dem Jesus in der Bergpredigt des Mt (7, 22 f) seine künftige Richtertätigkeit am Jüngsten Tage offenbart; dort trifft aber das Urteil die „vielen" Christen, die sich sogar besonderer charismatischer Auszeichnung erfreuen durften, jedoch Sünder waren (vgl. § 64); es liegt also eine mehr formale als inhaltliche Parallele zwischen
28 f Mt und Lk vor. Dagegen hat die bei Lk noch folgende Schilderung des traurigen Loses der verdammten Juden, die sogar zusehen müssen, wie Heiden am himmlischen Gastmahl teilnehmen, so viel wörtliche und sachliche Gleichheiten mit der Drohweissagung Mt 8, 11 f, die dort an die Bewunderung der Glaubensstärke des Hauptmanns von Kapharnaum

angehängt ist, daß es sich wohl um ein und dasselbe Logion Jesu handelt, das aber Lk in geschichtlich wahrscheinlicherem Zusammenhang bringt (vgl. § 69). Bei ihm ist diese Umkehrung bestehender Verhältnisse in 30
der jenseitigen Zukunft eine Illustrierung des wohl sprichwörtlichen Satzes, daß manche Letzten die Ersten sein werden und manche Ersten die Letzten (vgl. Mk 10, 31 >; Mt 20, 16, § 199 u. 200).

§ 178. Jesus kündet sein Verlassen des Gebietes des Herodes an. Lk 13, 31—33.

Der Historiker Lk weiß zu berichten, daß der Landesherr von 31
Galiläa und Peräa, der Tetrarch Herodes Antipas (vgl. Lk 3, 1 u. 19; 9, 7 ff), in dieser späten Stunde in die Geschicke Jesu einzugreifen versuchte. Wahrscheinlich hatten die Feinde Jesu von ihm die Beseitigung Jesu verlangt. Er hatte aber Angst davor, sein Gewissen mit einem neuen Morde zu belasten, nachdem ihn die Enthauptung des Täufers schon beschwerte. Als einfachster Ausweg erschien es, wenn Jesus durch Überschreiten der Landesgrenze nach Judäa ging und so in die direkte Gewalt der Synedristen, die schon längst seinen Tod beschlossen hatten, geriet. Darum ließ er durch Pharisäer Jesus diesen Rat geben; sie sollten ihn dadurch verstärken, daß sie ihm direkt mitteilten: Herodes trachte ihm nach dem Leben, sich also den Anschein geben, als meinten sie es gut mit Jesus. Tatsächlich führten die Pharisäer diesen schlau ausgedachten Plan aus und kamen gerade in der Stunde zu Jesus, als er den verstockten Juden die Hölle androhte. Die Antwort Jesu be- 32
kundet, daß er auch ihre feindseligen Absichten durchschaut. Darum richtet sie sich gleich direkt an Herodes und nennt ihn einen Fuchs, d. h. einen hinterhältigen, schlau vorgehenden Menschen. Wie unrecht es ist, von ihm einen Abbruch seiner Tätigkeit zu verlangen, zeigt der Hinweis auf seine Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen, die doch nur Wohltaten für die Menschen darstellen. Diese beglückende Tätigkeit wird Jesus im Gebiete des Herodes noch fortsetzen, aber nur noch heute und morgen, d. h. in der nächsten Zukunft. Nach Ablauf dieser nur mehr kurzen Periode kommt freilich „übermorgen" das von seinen Feinden gewünschte Ende: Jesus wird vollendet, d. h. er erleidet den gewaltsamen Tod (vgl. Hebr 2, 10; 5, 9). Herodes braucht übrigens (*πλήν*) 33
Jesus gar nicht zum Verlassen seines Landes zu drängen. Es geschieht schon von selbst. Jesus will sich ja nicht an den Stätten, wo er jetzt predigt und Wohltaten spendet, für längere Zeit niederlassen, sondern befindet sich nur auf der Durchreise dort. Sein Ziel ist ohnehin nur Jerusalem (*οὐκ ἐνδέχεται* es geht nicht an), weil er den Tod sucht,

Jerusalem aber den traurigen Ruf hat, daß die zu ihm gesandten Propheten dort ermordet werden (vgl. den nächsten Vers). — Diese Worte muß Jesus kurze Zeit, bevor er Judäa betrat, also wohl in Peräa (vgl. Mk 10, 1), gesprochen haben.

§ 179. Weissagung über Jerusalem.

Lk 13, 34 f; Mt 23, 37—39.

Wohl das Stichwort: Jerusalem als Prophetenmörderin war für Lk der Anlaß, ein sicher in seinen allerletzten Lebenstagen in oder bei Jerusalem selbst — es wird direkt angeredet — gesprochenes Logion Jesu anzureihen, das Mt in die Ereignisse der Karwoche einschiebt, aber auch in systematischem Zusammenhang im Anschluß an die Rede wider die Pharisäer bringt (vgl. § 166). Trotz der großen Schuld, die Jerusalem durch Ermordung von Propheten (z. B. Jer 26, 23) und Steinigung von Männern, die Gott zu ihm gesandt hatte (z. B. 2 Chr 24, 21), auf sich geladen hat, wäre noch Rettung möglich gewesen. Jesus selbst hätte sie gebracht und oftmals hat er sie deshalb den Bewohnern der Stadt angeboten; er selbst wäre die Person, um die sich die Bewohner der Stadt geschart hätten, und zugleich ihr sicherer Schutz und Schirm geworden, wofür das schöne Bild der ihre Jungen unter ihren Flügeln bergenden Henne die Vergleichung bietet. Nur der dem Willen Jesu entgegenstehende Wille der Bewohner Jerusalems ist schuld daran, daß das Unglück seinen Lauf nimmt. Die Strafe wird in einem Verlassenwerden (ἀφίεται Präsens, das baldige Eintreten andeutend) und einer Verödung (Mt) der von ihnen bewohnten Stadt (ὁ οἶκος ὑμῶν) bestehen; also liegt wieder eine Weissagung der Zerstörung Jerusalems i. J. 70 vor (vgl. Lk 13, 3 u. 5). Diese Katastrophe ist dadurch ermöglicht (Mt γάρ), daß nun eine Zeit kommt — Jesus kündet sie feierlich an (λέγω ὑμῖν) —, wo die Jerusalemiten Jesus nicht mehr zu Gesicht bekommen werden; der, der sie auch dann noch retten könnte, wird von ihnen gegangen sein. Ein Wiedersehen (in freundlichem Sinne) wird erst dann wieder stattfinden, wenn die Bewohner Jerusalems Jesus bei seiner einstigen Parusie als den „im Namen Gottes Kommenden", d. h. als den Messias, gläubig anerkennen und jubelnd begrüßen werden (εὐλογημένος). Diese Willkommworte sind dem zum großen Hallel gehörigen Ps 118 (Vers 26) entnommen und Jesus auch bei seinem feierlichen Einzug in Jerusalem entgegengerufen worden (vgl. Mk 11, 9 +; Jo 12, 13). Es ist aber chronologisch und sachlich unmöglich, diese gegenwärtige feierliche Prophezeiung eines Wiedersehens auf den Palmsonntag zu beziehen. Vielmehr spricht hier Jesus die Erwartung aus,

daß es Juden geben wird, die sich zu ihm bekehren werden, eine Offenbarung, die auch den Apostel Paulus (Röm 11, 25 f) begeistert hat.

§ 180. Die Heilung eines Wassersüchtigen am Sabbat. Lk 14, 1—6.

Mit diesem Sonderbericht über ein neues Wunder Jesu, die zweite Heilung im sog. Reiseberichte, eröffnet Lk eine Serie von Erzählungen (bis Vers 24), die Belehrungen bei einem Gastmahl enthalten. Die erste 1 f
hatte wieder eine Sabbatheilung zum Anlaß. Ein Wassersüchtiger war an einem Sabbat — nähere Orts- und Zeitangaben fehlen — in das Haus eines Führers (*ἄρχων*) der Pharisäerpartei gekommen, weil auch Jesus dort eingetreten war, um der Einladung zu einem Gastmahl (*φαγεῖν ἄρτον* pars pro toto) zu folgen. Es waren auch noch andere pharisäisch gesinnte Gäste anwesend. Alle freuten sich, das offenbar viel besprochene Verhalten Jesu nun auch persönlich genau beobachten zu können. Die vom Kranken entweder direkt ausgesprochene oder schon durch sein Kommen ausgedrückte Bitte um Heilung bot sofort Gelegenheit, zu erfahren, ob sich Jesus (wieder) über das Gebot der Sabbatruhe hinwegsetzen werde oder nicht. Zu ihrer größten Überraschung schob 3
aber Jesus ihnen selbst als pharisäisch gesinnten Kennern des atl Gesetzes (*οἱ νομικοὶ καὶ Φαρισαῖοι*) die Entscheidung der Frage zu, und erst als 4
sie schwiegen, also weder ein Ja noch ein Nein auszusprechen wagten, ließ er die Sprache der Tat folgen und vollzog die Heilung unter Vornahme einer Handlung, mit der er den Kranken an sich zog (*ἐπιλαβόμενος* wie 9, 47). Dann entließ er ihn als geheilt. Zu seiner Rechtferti- 5
gung wies dann Jesus auf einen analogen Fall hin, in dem kein Jude Bedenken trägt, die Sabbatruhe in starker Weise zu verletzen. Wenn sich das Unglück ereignen sollte, daß ein Knabe (*υἱός* besser bezeugt als das wohl unter dem Einfluß von 13, 15 eingedrungene *ὄνος*) oder auch nur ein Rind in den Brunnenschacht fällt, wird selbstverständlich von seiten des Vaters bzw. Besitzers auch am Sabbat alles aufgeboten und getan, um den Menschen oder das Tier herauszuziehen und damit zu retten. Jesus wollte durch diesen Hinweis auf erhebliche Verletzungen der Sabbatruhe zeigen, daß dieses göttliche Gebot seine Grenzen in den Forderungen der Liebe hat und infolgedessen hinter diesen zurückstehen muß. Es wäre Grausamkeit, einen Kranken nur wegen des Sabbatgebotes länger in seinem bemitleidenswerten Zustande zu lassen, zumal der Heilungsakt selbst, auch wenn er sich mit einer kleinen Handlung verbindet, keine Störung der Sabbatruhe bedeutet. Die Pharisäer mußten sich also sagen, daß ihre buchstäbliche Auffassung der Sabbatruhe von ihnen selbst aus Barmherzigkeit nicht konsequent durchgeführt wird,

daß sie also kein Recht haben, Jesu Barmherzigkeitstat zu beanstanden.
6 Das müssen sie auch gefühlt haben und darum konnten sie keine Einwände gegen Jesu Verhalten erheben.

Obwohl für Heidenchristen schreibend und jüdisch-christliche Kontroversfragen sonst meist übergehend, bietet Lk hiermit schon den dritten Bericht über Sabbatheilungen (vgl. 6,6 bis 11+, § 89; 13,10—17, § 176). Die Frage hat eben auch für Heidenchristen großes Interesse. Die von Mt im ersten Bericht als Sondergut eingefügte argumentatio a minori ad maius: Wenn man am Sabbat unbedenklich ein Schaf aus einer Grube, in die es gefallen ist, zieht, so muß man erst recht Menschen helfen, berührt sich so eng mit dem von Lk hier erwähnten Analogiebeweis, daß dieselbe Quelle angenommen werden darf.

§ 181. Mahnungen für die Gäste und den Gastgeber.

Lk 14, 7—14.

Wahrscheinlich bei dem sich der Heilung des Wassersüchtigen anschließenden Gastmahl gab Jesus wichtige sittliche Mahnungen, die auch
7 ein Gastmahl als Bild oder Anlaß wählen. Das von ihm beobachtete (ἐπέχων) Auswählen der Ehrenplätze an der Tafel (wohl von seiten der Pharisäer vgl. Mk 12, 39 +) ist ihm Anlaß, diese Bekundung des Ehr-
8f geizes als töricht zu brandmarken. Wer z. B. bei einem Hochzeitsmahl (γάμοι), bei dem viele Gäste geladen sind, so handelt, riskiert eine große Beschämung und Degradierung; es könnte doch später ein noch vornehmerer Gast kommen, so daß er auf Geheiß des Gastgebers diesem seinen Ehrenplatz abtreten müßte; dann bliebe nur mehr der letzte Platz,
10 der seiner Würde nicht entspricht, für ihn übrig. Die natürliche Klugheit empfiehlt deshalb, genau umgekehrt zu handeln und sich gleich von vornherein den letzten Platz auszuwählen; dann hat man die beabsichtigte (ἵνα) Möglichkeit, daß der Gastgeber diese Placierung als nicht entsprechend erklären und einen besseren Platz anbieten wird; die Tischgenossen werden einen so Erhöhten dann nicht bloß wegen seiner Stellung, sondern auch wegen seiner Bescheidenheit ehren. Aus diesem „Gleichnis" (Vers 7), das rein menschliche Schlauheit (vgl. Mt 10, 16; Lk 16, 8) zum Vergleichungspunkt für die im religiösen Leben nötige
11 und himmlischen Lohn eintragende Demut macht, sollen die Zuhörer wieder die allgemein gültige Regel lernen, daß Selbsterhöhung Erniedrigung und Selbsterniedrigung Erhöhung im Gefolge hat (vgl. Mt 18, 4; 23, 12; Lk 18, 14). Eine ähnliche Mahnung enthält Prov 25, 6 f. Auch hier nur ein Beispiel der nötigen Demut und keine eigentliche Parabel zu finden, ist mit dem Wortlaut (ἵνα Vers 10) nicht ganz vereinbar; es wäre ja dann die sog. bucklige Demut, die Ehre sucht, direkt empfohlen.

Sodann wendet sich Jesus an den Gastgeber selbst. Ihm wird 12
angedeutet, daß nach dem Maßstabe der im Gottesreiche geltenden Sittlichkeit Einladungen, wie auch die gegenwärtige, wertlos sind. Solche gemeinsamen Mahlzeiten, als Frühstück oder (abendliche) Hauptmahlzeit dargeboten, können nicht einmal als Ausdruck gastlicher Gesinnung gelten. Denn dadurch, daß nur Menschen eingeladen sind, die in freundschaftlicher, verwandtschaftlicher oder nachbarlicher (hier werden aber nur die Reichen auserwählt) Beziehung zum Gastgeber stehen, verrät dieser seinen Eigennutz: er erwartet Gegeneinladungen und Vergeltung. Das 13f
Richtige und allein Seligmachende ist, sich arme und kranke (z. B. verstümmelte, lahme und blinde — mit solchen Leiden Behaftete können noch als Gäste herbeigeführt werden) Menschen, die die Einladung nicht erwidern können, zu Tisch zu laden. Nur durch solche Werke der Barmherzigkeit werden religiöse Werte geschaffen, die beim Jüngsten Gericht in die Wagschale fallen und den Gerechten, die von den Toten auferstehen, ewigen Lohn vermitteln. Einladungen aus anderen g u t e n Motiven bleiben bei dieser Würdigung der Gastlichkeit außer Betracht. Es wird nur dem Egoismus der höchste Altruismus entgegengestellt (vgl. Mt 5, 40 u. 46 f).

§ 182. Die Gleichnisse von den zum großen Gastmahl Geladenen.

Lk 14, 15—24; Mt 22, 1—14.

Lk kennt den Anlaß. Bei demselben Gastmahl, bei dem Jesus die vorausgehenden Mahnungen für Gäste und Gastgeber erteilte, begeisterte sich einer der Gäste derart für das von Jesus so geschilderte Gottesreich, daß er die Mitglieder desselben (bildlich: die dort Brot Essenden) glücklich pries, also dem Wunsche Ausdruck verlieh, auch von Jesus aufgenommen zu werden. Die Antwort Jesu zeigt ihm deshalb in einem länger ausgeführten Gleichnis, wer Mitglied dieses Reiches sein wird und wer nicht. Das Gleichnis steht in teilweise veränderter Form auch bei Mt, wo es als dritte Parabel den Parabeln von den ungleichen Söhnen und von den bösen Winzern angereiht ist, also unter den Ereignissen der Karwoche wohl nur aus systematischen, nicht geschichtlichen Gründen erscheint. Die einfachste und in sich völlig abgerundete Form, demnach wohl auch die ursprünglichste, bietet **Lk**. Danach beabsichtigt ein offenbar reicher Mann ein großes Gastmahl zu geben, zu dem er schon im voraus viele Gäste eingeladen hat. Damit ist Gott gemeint, der viele Menschen durch seine Gnadenauszeichnungen zur Teilnahme an seinem Reiche berufen hat; dazu gehören diejenigen Angehörigen des auserwählten Volkes Israel, die durch das Alte Testament auf eine höhere religiöse Stufe geführt worden waren, vor allem die Pharisäer

und Gesetzeskundigen mit ihrem Anhang. Solange diese göttliche Führung und Offenbarung nur allgemein auf das zukünftige messianische Reich hinwies, verhielten diese Israeliten sich gläubig; als aber dann die Zeit kam, wo sich der Anschluß an das Gottesreich hätte verwirklichen sollen, wollten sie auf einmal (*ἀπὸ μιᾶς* sc. *ὥρας*) nicht mehr. Die Parabel schildert dieses negative Verhalten ausführlich. Es werden drei Beispiele von Entschuldigungsgründen angeführt, welche die Geladenen gegenüber dem Sklaven vorbringen, der im Auftrage des Gastgebers die Aufforderung, nun zu kommen, da das Mahl bereit sei (*ἕτοιμά ἐστιν* ohne *πάντα*, das wohl aus der Mt-Parallele in viele Texteszeugen eingedrungen ist), überbringt. Es ist nicht nötig, in diesem Sklaven (dem sog. *δειπνοκλήτωρ* oder *κλήτωρ*) das Bild Christi selbst zu sehen; er symbolisiert die vielen Glaubensboten, die vergeblich als Judenmissionäre wirkten. Auch die vorgebrachten Ausreden: notwendige Besichtigung eines gekauften Ackers, Prüfung gekaufter Rinder und Heirat sind keine allegorischen Einzelzüge, sondern sollen nur veranschaulichen, wie den Betreffenden persönliche Interessen wichtiger sind als die Rücksicht auf den Einladenden. Tatsächlich war es auch Weltsinn, der die Juden hinderte, „ins Himmelreich einzutreten und andere hineinzulassen" (Mt 23, 13 <); muß ja Jesus die Schriftgelehrten und Pharisäer sogar des Raubes und der Unmäßigkeit anklagen (Mk 12, 40 <; Mt 23, 25 <; vgl. Röm 2, 21 ff); auch Lk 16, 14 sind die Pharisäer geldgierig genannt. Die Folge dieser Ablehnung der Einladung ist, daß der mit Recht darüber erzürnte Gastgeber andere Kategorien von Menschen an seine Tafel rufen läßt. Sein Sklave muß nun die Armen und Kranken, die an den Straßen und Gassen sitzen und betteln — es sind wieder (vgl. Lk 14,13) Verstümmelte, Lahme und Blinde, also Menschen, die noch herbeigeführt werden können —, zum Mahle einladen; d. h. die Botschaft des Evangeliums wendet sich von den religiös Reichen weg zu den religiös Armen und Kranken, dem ungebildeten Am-ha-arez und den Sündern. Ja, als damit die von Gott bestimmte Zahl der Auserwählten nicht erreicht wird, also der Speisesaal immer noch Platz für weitere Gäste bietet, ergeht die dringendste (*ἀνάγκασον*) Einladung auch an solche, die vor den Stadttoren an den Straßen und Gartenzäunen ihr Leben verbringen, also an die Heiden (vgl. Jo 10, 16). So wird der himmlische Saal doch voll, und die zuerst geladenen Juden müssen draußen bleiben (vgl. Lk 13, 28 f >). Vers 24 gehört trotz des *ὑμῖν* statt *σοι* noch zur Rede des Gastgebers und ist nicht erklärende Bemerkung Jesu.

Mt bietet nun dasselbe Himmelreichsgleichnis wie Lk, aber um eine Reihe bedeutsamer Züge vermehrt. So erscheint der Einladende

nicht bloß als *ἄνθρωπος*, sondern als *ἄνθρωπος βασιλεύς* (wie 18, 23), womit noch deutlicher auf Gott hingewiesen wird. Das große Gastmahl wird als Hochzeitsmahl geschildert, das der König seinem Sohne, d. i. wohl Christus (vgl. Apk 19, 9), bereitet. Dadurch erscheint die Teilnahme am Mahl noch mehr als ein Akt der Huldigung für den König und seinen Sohn, und die Ablehnung ist eine Majestätsbeleidigung. Trotzdem wagen es die schon vorher Geladenen, auf die Einladung der Ansager der Mahlzeit — bei Mt sind es mehrere — mit einem Nein zu antworten, ja sie steigern sogar ihre Schuld, indem sie auch anderen Ansagern, die die Einladung wiederholen und noch dringlicher gestalten („das Frühmahl ist bereitet, die Stiere und Mastkälber geschlachtet, alles ist fertig"), nicht folgen; sie wollen offenbar dem Könige nicht huldigen, ignorieren deshalb die überbrachte Botschaft und gehen ihren gewohnten Beschäftigungen nach (Ackerarbeit und Handel — es liegt Kürzung der bei Lk ausgeführten Entschuldigungsgründe vor). Mt hat also die Zahl der Einladungen gesteigert und damit das unendlich große Entgegenkommen Gottes noch mehr zum Bewußtsein gebracht. Eine Ausdeutung der beiden Gruppen von Einladern (etwa Johannes der Täufer und die Apostel) erscheint nicht angezeigt. Wohl aber hat auch Mt das verstockte Verhalten des offiziellen Judentums im Auge, da bei ihm diese Parabel eine „Antwort" an die auf Jesu Vernichtung bedachten Hohenpriester und Pharisäer (21, 45 f) darstellt. Im Hinblick auf deren feindseliges Verhalten gegen das Evangelium fügt Mt noch bei, daß „die übrigen" der Geladenen sogar so weit gingen, die Boten des Königs zu mißhandeln und zu töten, womit die Martyrien der christlichen Judenmissionäre (z. B. Stephanus, Jakobus der Ältere) prophezeit sind. Dem schweren Verbrechen folgt die Strafe: sie besteht in einer Verbrennung der Stadt, in der die Boten des Königs getötet wurden, und einer Hinrichtung der Verbrecher; das wird durch Heere, die der König aussendet, vollzogen; diese Geladenen müssen sich also nicht in der Stadt des Königs befunden haben. Kein Zweifel, daß hier wieder eine Prophezeiung der Zerstörung Jerusalems vorliegt, die von der rationalistischen Kritik nur als vaticinium post eventum gewertet werden kann und zur Datierung des Mt-Evs nach d. J. 70 ausgenutzt wird. Indes ergibt sich aus vielen anderen Stellen, daß Jesus die Zerstörung Jerusalems wirklich vorausgesehen hat. Bevor dieser Rachezug vollendet sein konnte, mußte aber das bereits fertiggestellte Hochzeitsmahl von Gästen eingenommen werden. Mt nimmt nach dieser Schilderung der Zukunft mit der allgemeinen, bei ihm sehr häufigen Bezeichnung *τότε* den fallen gelassenen Faden der Berichterstattung über die Gegenwart wieder auf. Die Sklaven müssen nun, da die zuerst Geladenen sich als

unwürdig erwiesen haben, neue Gäste herbeiholen. Mt nennt nur eine Gruppe von solchen, nämlich die, welche außerhalb der Stadt an den Ausgängen (διέξοδοι) der (Land)straßen, also wohl da, wo das Stadtgebiet aufhört, ihren Aufenthalt haben, also Vagabunden; er weist so nur auf den Übergang der Judenmission zur Heidenmission hin. So konnten zahlreiche Heiden, und zwar sowohl solche, die sittlich gut lebten, wie auch solche, die Sünder waren, in den Hochzeitssaal eintreten, d. h. Mitglieder des Reiches Christi werden. Im Saale verbleiben und am Mahle teilnehmen, also den Genuß der Seligkeit erreichen, konnten aber — wie Mt weiter ausführt — nur die, die sich ein hochzeitliches Gewand verschafft, d. h. die Eigenschaft des Gerechtseins in den Augen Gottes durch den Glauben an Jesu Heilsbotschaft erlangt hatten. Wer ohne diese Qualität nur äußerlich dem Gottesreiche angehört, also dem Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 24—30 36—43) oder den schlechten Fischen im Netze (Mt 13, 47—50) gleicht, erfährt von seiten Gottes das furchtbare Urteil der Verdammung. Er kann dem König, der die nun herbeigebrachten Gäste mustert, auf die Frage, wie er sich unterstehen konnte, ohne Festgewand zum Mahle zu erscheinen, keine Antwort geben, wird also auf Geheiß des Königs von dessen Sklaven und Dienern gefesselt und in die Finsternis draußen, wo Heulen und Zähneknirschen herrscht — ein Bild der Hölle (vgl. Mt 8, 12, § 69) —, hinausgeworfen. Und dieses furchtbare Schicksal ist nicht etwa vereinzelt, sondern viele werden es erleben; denn die Zahl derer, die als Auserwählte Gottes selig werden, ist klein gegenüber der Zahl derer, an die Gottes Gnadenruf, Mitglied seines Reiches zu werden, ergeht. Es ziehen viele die breite Straße, die zum Verderben führt, vor (Mt 7, 13).

Mt hat hier zwei an sich verwandte Parabeln in eine zusammengearbeitet und dem ähnliche Bilder verwertenden Gleichnis von den bösen Winzern angehängt. Die eine entsprach genau der Form, die uns Lk bietet, und ist von Mt in einigen Nebenumständen ganz entsprechend seiner sonstigen Art gekürzt wiedergegeben worden. Die andere erzählte ungefähr folgendes: Ein König lud viele Untertanen seines Landes zur Hochzeit seines Sohnes ein; in einer Stadt weigerten die Geladenen sich, zu kommen, ja töteten sogar seine Boten, die die Zeit des bereitstehenden Mahles ansagten; dafür wurden die Mörder mit Hinrichtung bestraft und ihre Stadt zerstört; statt dieser Gäste wurden dann andere Leute eingeladen. Von allen Gästen wurde selbstverständlich verlangt, daß sie ein hochzeitliches Gewand anzogen[1]; einer, der es wagte, ohne ein solches einzutreten, wurde hinausgeworfen und furchtbar

[1] Es wäre nicht unmöglich, daß hier ein neues, drittes Gleichnis beginnt.

bestraft. Die Einschaltung dieses zweiten Gleichnisses ist noch an einigen Unebenheiten und Unklarheiten des Mt-Textes erkennbar: *οἱ λοιποὶ* Vers 6, das nach *οἱ δὲ* sc. *κεκλημένοι* nicht recht paßt; das Aussenden von Heeren Vers 7, obwohl gar nicht gesagt war, daß die Geladenen nicht am Orte des Königs sich befanden; das *τότε* Vers 8, das sich nicht auf die vorher erwähnte Zerstörung der Stadt, sondern auf den Augenblick beziehen muß, wo der König die Tötung seiner Diener erfuhr; die *δοῦλοι* von Vers 8 müssen darum auch wieder andere Diener sein; auch die Leute von der Straße müssen ein Festkleid haben.

Es gibt auch rabbinische Gleichnisse, die ebenfalls von Gästen eines Königs, die im schmutzigen Arbeitskleide erscheinen und deshalb nicht mitessen dürfen, erzählen; vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. I 878 f.

§ 183. Die notwendige Opferbereitschaft der Jünger Jesu.

Lk 14, 25—35; Mt 10, 37 f und 5, 13; Mk 9, 50.

Bei der Reise Jesu nach Jerusalem kam es häufig vor, daß ihm zahlreiche Menschen das Geleite gaben (vgl. Mk 10, 1 >). Dabei mögen gelegentlich auch manche den Wunsch ausgesprochen oder bei sich überlegt haben, dauernd in der Gefolgschaft Jesu zu sein, also seine Jünger in engerem Sinne zu werden. Auf diesen Gedanken antwortete Jesus einmal, indem er stehen blieb und sich den nachfolgenden Scharen zuwandte. Zwei anscheinend harte Bedingungen hat der Jünger Jesu zu erfüllen: er muß 1. seine nächsten Angehörigen hassen und 2. sein Kreuz tragen. Vgl. darüber § 81 zu Mt 10, 37 f und die Dublette des Logions vom Kreuztragen § 145 zu Mk 8, 34 +. Es ist also für einen, der Mitglied des Reiches Christi werden will, unbedingt nötig, sich von vornherein im klaren zu sein, daß er dieses große Ziel nur durch große Anstrengungen und Opfer erreichen kann. Drei Parabeln illustrieren diese Pflicht.

1. Wer sich ein hohes Gebäude wie einen T u r m (wahrscheinlich auch als Wohnung, also einen palastähnlichen Bau; schwerlich einen Weinbergsturm) aufrichten will, muß viel Geld darauf verwenden. Er muß sich also den Kostenvoranschlag genau und in Ruhe (*καθίσας*) überlegen und prüfen, ob seine Mittel ausreichen. Sonst riskiert er, daß der Bau nach der Fundamentierung stecken bleibt und die Leute, die ihn sehen, über sein Unvermögen spotten. So würde, muß die Anwendung lauten, auch ein Jünger Jesu, dessen sittliche Kräfte erlahmen, ein trauriges „Schauspiel für Engel und Menschen" (1 Kor 4, 9) sein. Das muß also vermieden werden, aber nicht etwa dadurch, daß man die Last der Jüngerschaft überhaupt nicht auf sich nimmt. Das hieße der

Parabel eine an sich mögliche, aber durch den Zusammenhang ausgeschlossene Deutung entnehmen; wohl aber spricht dies eine ähnliche Mahnung Epiktets (Diatriben III, 15, 9—12) über die schweren Pflichten eines Philosophen direkt aus.

2. Da das Leben des Jüngers ein Kampf ist (Lk 13, 24), liegt das Gleichnis mit einem zum Kriege herausgeforderten König nahe: Ein feindlicher König ist im Begriff, mit einem Heere von 20 000 Mann in sein Land einzubrechen. Nun gilt es wieder, genau und in Ruhe (*καθίσας*) sich zu überlegen, ob die eigenen Streitkräfte, die bloß 10 000 Mann betragen, ausreichen, um die doppelte Übermacht zu überwinden. Kann die Frage bejaht werden, so mag er wirklich dem Feinde entgegenziehen und sich in der Schlacht mit ihm messen (*πορευόμενος . . . συμβαλεῖν εἰς πόλεμον*). Muß aber die Frage verneint werden, so bleibt nichts andres übrig, als den Weg friedlicher Auseinandersetzung zu wählen. Eine Gesandtschaft muß schleunigst, bevor die feindlichen Heere zerstörend in das Land eingedrungen sind, abgehen und de- und wehmütig um Frieden bitten (*τὰ πρὸς εἰρήνην* = die Umstände, die zum Frieden führen). Natürlich kostet auch dieser Weg große Opfer. Das ist genau auch die Lage eines, der sich Jesus anschließen will. Auch ihm bleibt, wenn er Frieden und inneres Glück erlangen will, nicht anderes übrig als der Weg des direkten Kampfes mit den christusfeindlichen Mächten oder der Entsagung und Selbstverleugnung (Mk 8, 34 +). Darum fordert Jesus im Anschluß an dieses Gleichnis (*οὕτως*) von seinem Jünger Verzicht auf all seine irdischen Güter, wobei wie beim Verlangen, die Eltern usw. zu hassen, der Fall angenommen ist, daß die Güter ein Hindernis für den Gehorsam gegen Christi Gebot bilden.

3. Wer so kampf- und opferbereit ist, besitzt also (*οὖν*) ein sehr wertvolles (*καλόν*) Mittel, sein Heil zu wirken. Die so beschaffene Gesinnung gleicht dem Salze. Diese Parabel bietet Lk hier in einer Form, die Mk 9, 50 und Mt 5, 13 verbindet und noch etwas mehr ausführt. Vgl. § 154 und 42.

§ 184. Die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Drachme.

Lk 15, 1—10; Mt 18, 12—14.

Neben denen, die Jesu Jünger werden wollten (14, 25 f), waren auch wieder viele (*πάντες* Hyperbel, die sich bei Lk öfter findet), die Befreiung von ihrer Sündenlast wünschten und deshalb Jesu Predigt anhörten; es waren „Zöllner und Sünder" (vgl. zu Lk 3, 12 u. Mk 2, 15+).

Jesus nahm sie freundlich auf und beteiligte sich sogar an ihren Mahlzeiten (wie am Gastmahl des Levi, vgl. § 72). Wiederum erregte er dadurch Anstoß bei den Führern des Judentums, den Pharisäern und Schriftgelehrten, die ihren Unwillen auch zu erkennen gaben (*διεγόγγυζον*, wie Lk 5, 30). Jesus mußte also wieder erklären, warum er mit Sündern verkehre. Er tut es in den drei Parabeln vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn, die selbstverständlich nicht alle drei hintereinander vorgetragen worden sein müssen, sondern von Lk zusammengestellt sein können, weil sie zur gleichen Situation passen. Wahrscheinlich hat aber Jesus doch wenigstens das Parabelpaar von dem verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme zusammen vorgetragen.

Diese beiden Gleichnisse sind inhaltlich und formell parallel gestaltet. Über Lk 15, 3—7: Das Gleichnis vom verlorenen Schaf vgl. § 155. Das Gleichnis von der verlorenen Drachme sagt unter einem andern Bilde genau dasselbe. Der Sünder ist durch die Drachme (= ungefähr 80 Pf.) symbolisiert, die einer armen Frau, die damals nur 10 Drachmen in ihrem Besitz hatte, in ihrem Hause verloren ging. Wie diese sich außerordentlich freut, wenn die Mühe, die sie auf das Suchen des verlorenen Geldstückes verwendet — sie erhellt den (auch am Tage) dunklen Wohnraum und kehrt alle Winkel aus —, mit Erfolg belohnt wird, und wie sie sogar ihre Freundinnen und Nachbarinnen zur Mitfreude auffordert, so ruft die Bekehrung eines Sünders auch in der Engelwelt (*ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ* statt *ἐν τῷ οὐρανῷ* Vers 7) eine große Freude hervor. Auch hier begründet, anthropomorphistisch gesprochen, die Mühe, die sich Gott geben mußte, um das Herz des Sünders zu erweichen, den hohen Grad der Freude.

§ 185. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn.

Lk 15, 11—32.

Ein noch größerer Verlust als der eines Schafes von 100 oder 11
einer Drachme von 10 stellt für einen Vater das Verlorengehen eines Sohnes dar. Darum hat Lk als Steigerung mit neuer Einleitung (*εἶπεν δέ*) diese dritte Parabel angefügt. Hier ist der Sünder nicht bloß durch ein Bild, sondern direkt in seinem tiefen Fall und erfolgreichen Aufstehen dargestellt. Insofern handelt es sich um eine Beispielserzählung. Da aber die begleitenden Umstände Vergleichungsmomente enthalten, spricht man doch mit Recht von einer Parabel. Gott selbst ist „der Mann, der zwei Söhne hatte“. Der erste Teil handelt vom jüngeren, der zweite (ab Vers 25) vom älteren Sohn.

12 f Der jüngere, also der Sünder, verlangt von seinem Vater den ihn treffenden Teil des Vermögens, und, obwohl er erst nach dem Tode des Vaters (nach jüdischem Erbrecht auf ein Drittel, Dt 21, 17) Anspruch hätte, willfahrt der Vater doch seinem Wunsche; der Sohn reist damit bald in fernes Land. So gibt auch Gott den Menschen natürliche und übernatürliche Güter mit auf den Lebensweg; der Sünder aber gebraucht und verbraucht sie auf eine dem Willen Gottes widersprechende Weise. Der Sohn z. B. führt ein heilloses (*ἀσώτως*), liederliches Leben (mit Dirnen Vers 30) und verprasst so das mitbekommene Vermögen; ebenso verliert jeder Sünder den ihm von Gott gegebenen Zustand der
14 Gnade. Das Gleichnis nimmt dann noch das Hinzukommen eines äußeren Unglücks an: eine in diesem Lande eingetretene Hungersnot
15 macht es unmöglich, durch Bettel sein Leben weiterzufristen. Infolgedessen verdingt der Sohn sich an einen heidnischen Gutsherrn, der ihm (für einen kleinen Lohn) die niedrigste Beschäftigung, das Schweine-
16 hüten auf seinen Feldern, überträgt, aber auch nichts zu essen gibt. Das schlechteste Brot der Armen, die Frucht des Johannisbrotbaumes (*κεράτιον* = Charub), wäre ihm nun willkommene „Füllung seines Bauches" (ℵ B u. a. schreiben statt *γεμίσαι τὴν κοιλίαν* weniger derb *χορτασθῆναι*); aber das mußte jetzt den Schweinen als Futter überlassen
17 ff werden. So war er am Tief- und Endpunkt angelangt, und es bestand nur mehr die Möglichkeit, entweder Hungers zu sterben oder ins Vaterhaus zurückzukehren. Durch die äußere Not zur Besinnung über seinen Zustand gebracht (*εἰς ἑαυτὸν ἐλθών*), wählte der Verlorene das Letztere. In einem Monolog kommt sein Denken zum Ausdruck. Es sind teilweise noch materielle Gründe, die ihn bestimmen. Da auch die niedrigsten Diener seines Vaters, die bloß den Taglohn verdienenden, also nicht zum Hause gehörigen Arbeiter doch reichlich zu essen haben, erscheint ihm jetzt deren Stellung schon begehrenswert. Die Wiederaufnahme als Sohn hat er ja, wie er sich selbst sagen muß, durch sein schlechtes Leben verwirkt. Aber durch ein Bekenntnis seiner Schuld, das einerseits die Sünden gegen Gott (*εἰς τὸν οὐρανόν*), anderseits auch die Verletzung der Pietät gegen seinen Vater (*ἐνώπιόν σου*) offen und reumütig eingesteht, hofft er doch insoweit Verzeihung zu erlangen, daß er nicht fortgejagt wird, sondern als Taglöhner bleiben darf. Die Sehnsucht eines jeden reuigen Sünders nach der verlorenen Vereinigung mit Gott und der Wunsch, durch ein Eingeständnis der Schuld und der Unwürdigkeit bei Gott Wiederaufnahme zu finden, kommen in diesem
20 Bilde ergreifend zur Darstellung. Auch die über alles Erwarten hinausgehende Barmherzigkeit Gottes gegen den ins Vaterhaus heimkehrenden Sünder wird im Gleichnis meisterhaft ausgemalt. Der Vater eilt dem

noch fernen Sohne, von Mitleid mit seinem Zustand erfüllt, sogar entgegen und begrüßt ihn durch Umarmung und Küsse aufs herzlichste. Gottes Gnade erleichtert ebenso dem Sünder die Bekehrung. Das dann 21
wirklich folgende Sündenbekenntnis und das Eingeständnis der Unwürdigkeit, als Sohn behandelt zu werden, finden ihre Antwort in 22
gesteigerten Liebesbeweisen. Der Vater fällt ihm ins Wort und gibt sofort seine Anordnungen. Der in die Lumpen des Bettlers Gehüllte muß nun wie ein Ehrengast im kostbarsten (πρώτη = erstklassig) Gewande mit einem Ring an der Hand (vgl. Jak 2, 2) und (schönen) Schuhen an den Füßen erscheinen; ihm zu Ehren wird sofort ein 23
Freudenmahl veranstaltet, zu dem das bereits gemästete Kalb geschlachtet werden muß. Als Begründung für diese auffallende Auszeichnung 24
nennt der Vater den mit den entsprechenden Aufträgen versehenen Sklaven die außerordentliche Bedeutung des Ereignisses: Es liegt eine Totenerweckung vor; der Sohn war soviel wie gestorben, weil er dem Hungertode schon verfallen (Vers 17; nicht bloß tot geglaubt) war; nun ist er wieder lebendig. Mit andern Worten: einer, der schon völlig als verloren galt, ist wiedergefunden worden. Der große Wert, den Gott auf die Bekehrung eines Sünders legt, der als geistig und für ewig tot und für immer verloren anzusehen ist, und der außerordentliche Lohn, den dessen Bekehrung findet, werden dadurch wirkungsvoll zur Darstellung gebracht. Das hochzeitliche Kleid der Gnade (Mt 22, 12) und der Schmuck der Seligkeit und die Freuden des himmlischen Gastmahls (in den Anfängen hier auf Erden, in der Vollendung im Jenseits) sind der unverdiente herrliche Lohn, den der reuige Sünder findet.

Ist aber diese außerordentliche Freude Gottes an der Bekehrung des Sünders nicht eine Ungerechtigkeit gegenüber den Menschen, die nicht gesündigt haben? Auf diese naheliegende Frage antwortet der zweite 25
Teil der Parabel, indem als Typus eines so denkenden Gerechten der ältere Sohn auftritt. Ihm war bei der Vermögensteilung (Vers 12) sein Anteil wohl zugesprochen, aber nicht ausgehändigt worden, da er als Mitarbeiter des Vaters auf dem Hofe blieb. Er kommt nun, während die Festlichkeit im Gange ist, vom Felde, also von Arbeit und Pflichterfüllung, heim und hört, als er dem Hause sich nähert, Tanzmusik (συμφωνίας καὶ χορῶν). Ein Sklave erzählt ihm auf Befragen, daß 26 f
seinem „gesund" wiedergekommenen Bruder zu Ehren das Mastkalb geschlachtet worden sei. Dieser ehrenvolle Empfang erschien dem älteren 28
Bruder als ein viel zu weitgehendes Entgegenkommen seines Vaters, und er gab seinen Ärger (ὠργίσθη) darüber dadurch zu erkennen, daß er das Haus nicht betrat. Infolgedessen kam der Vater auch ihm ent-

gegen und suchte ihn durch gütiges Zureden freundlich zu stimmen.
29f Doch hat er damit zunächst keinen Erfolg. Sein Sohn klagt ihn vielmehr der Ungerechtigkeit an: Wegen der Rückkehr des jüngeren Sohnes — er nennt ihn nicht Bruder —, der das väterliche Erbe mit Dirnen verpraßt habe, wird das Mastkalb geschlachtet; ihm habe der Vater nie einen Bock geschenkt, damit er auch einmal mit Freunden ein Freudenmahl hätte halten können; dabei könne er sich das Zeugnis ausstellen, während der vielen Jahre, die er nun schon im Hause lebt und mitarbeitet, immer getreu seine Pflichten erfüllt und nie einem Befehl seines Vaters zuwider gehandelt zu haben. Der schlechte Sohn erfährt
31 also große Auszeichnung, der gute nicht einmal eine geringere. Diese schweren Vorwürfe läßt aber der Vater nicht gelten. Der Sohn (als *τέκνον* liebevoll angeredet) berücksichtigte dabei nicht, welch hohe Auszeichnung er in der Lebens- und Gütergemeinschaft mit seinem Vater
32 immer schon besaß. Das hat der unglückliche jüngere Sohn längere Zeit entbehrt und dafür Schicksale erlebt, die einem Tot- und Verlorensein gleichkommen. Die Rettung aus solchem Verderben berechtigt, ja verpflichtet (*ἔδει*) zu außerordentlicher Freude (*εὐφρανθῆναι καὶ χαρῆναι*). Die Schlußworte von Vers 32 wiederholen gewissermaßen als Refrain die gleichen Worte von Vers 24. Nachdem so das Problem gelöst ist, bricht die Erzählung ab, ohne noch über das weitere Verhalten des älteren Sohnes etwas zu berichten. Gottes Barmherzigkeit und Entgegenkommen gegenüber dem Sünder ist gerechtfertigt. Der Gerechte — auch der, der nie gefehlt haben sollte — hat keinen Grund, sich über eine Benachteiligung dadurch zu beschweren. Der Besitz der Gottesgemeinschaft, das Unterpfand ewiger Seligkeit, ist ein unendlich großes Gut; umgekehrt ist die Sünde in den Augen Gottes etwas so Furchtbares, daß die Rettung aus dem Sündentode und die Versetzung in den Zustand wahren Lebens tatsächlich außerordentliche „Freude im Himmel" (Vers 7) auslösen muß. Der ältere Sohn ist also nicht das Bild eines Juden oder Pharisäers, die über die Bekehrung von Heiden oder Sündern ärgerlich sind; wohl aber konnten die Pharisäer aus dieser paradolischen Antwort Jesu entnehmen, wie unrecht es war, sein Entgegenkommen gegen Sünder zu beanstanden. Jesus tut damit etwas, was er den Vater tun sieht, in gleicher Weise (Jo 5, 19). Daß er selbst durch seine Erlösungstat die Versöhnung des Sünders mit Gott vermittelt, kommt in diesem Gleichnis nicht zum Ausdruck, weil ein Simile nicht imstande ist, alle religiösen Beziehungen zu veranschaulichen. So ist auch die Tatsache, daß schon die Bekehrung selbst eine Wirkung der göttlichen Gnade ist, durch die Parabel nicht geschildert.

§ 186. Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter.

Lk 16, 1—13.

Literatur: A. Rücker, Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter (Bibl. Studien XVII 5), Freiburg i. Br. 1912.

In einer neuen und unbestimmt gehaltenen Situation redet Jesus 1f
seine Jünger an, die von 12, 54 bis 15, 32 nicht mehr direkt erwähnt waren. Das Gleichnis stellt nochmals einen Sünder vor Augen, aber einen, der sich nicht durch Rückkehr ins Vaterhaus, sondern durch Flucht in fremde Häuser rettet. Er war in der angesehenen Stellung des Güterverwalters eines reichen Grundbesitzers, hatte aber Mißwirtschaft getrieben und wurde deshalb von seinem Herrn, dem seine Verfehlungen angezeigt (*διεβλήθη*) worden waren, des Amtes entsetzt (*τί τοῦτο ἀκούω;* = was muß ich da hören?); es wurde ihm nur mehr eine
kurze Frist zur Ausarbeitung der Rechnungsablage gelassen. Diese be- 3f
nutzte er aber schlauerweise zu seiner Rettung. Bei der Überlegung — sie ist wieder wie 15, 17 ff als Monolog geschildert —, daß Amtsentsetzung für ihn den Ruin bedeutet, da er physisch nicht imstande ist, körperlich zu arbeiten (*σκάπτειν* ist pars pro toto) und das Betteln ihm moralisch unmöglich ist, kommt ihm die Idee, Menschen für sich zu gewinnen, die den aus dem Hause Gejagten dann freundlich bei sich aufnehmen. Er wandte sich deshalb an alle Schuldner seines Herrn 5ff
und vereinbarte mit ihnen heimlich unter vier Augen eine Herabsetzung der Schuldsumme, die dem Herrn verborgen bleiben mußte, weil die Schuldscheine verfälscht wurden. Der Schuldner mußte statt des wahren Betrages einen niedrigeren einsetzen. So wurde einem, der 100 Bat (= ungefähr 38 Hektoliter) Öl dem Herrn schuldig war, die Hälfte, einem andern, der sogar 100 Kor (= ungefähr 380 Hektoliter) Weizen schuldig war, ein Fünftel in betrügerischer Weise nachgelassen. Beide hatten diese Naturprodukte vom Großgrundbesitzer gekauft, waren aber noch das Geld dafür schuldig. Daß diese Schuldner Pächter gewesen seien, die ihre Pachtschuld in Naturalien bezahlen mußten, ist nicht angedeutet. Jedenfalls werden die herbeigerufenen Schuldner nicht alle Pächter gewesen sein.

Ohne zu erzählen, daß dieser raffiniert ausgedachte Betrug auch 8
gelungen ist, indem tatsächlich die Schuldner den seines Amtes entsetzten Verwalter in ihr Haus aufnahmen — als Komplizen des Verbrechers konnten sie ja nicht anders —, fügt Lk gleich an, was „der Herr", d. i. Jesus, zu der geschilderten Handlungsweise des „ungerechten Verwalters" zu sagen hatte (vgl. Lk 18, 6, wo in ähnlicher Weise ein Urteil Jesu über den ungerechten Richter angeführt ist). Er fand (trotz

der unbestreitbaren Verwerflichkeit seines Vorgehens) doch etwas Lobenswertes daran (ἐπήνεσεν): die Art, wie er seine Zukunft sicherstellte, war sehr klug. Dieses „Lob" dem reichen Mann, der dann „der Herr" wäre, in den Mund zu legen, ist nicht möglich, weil dieser nach der Art, wie man sich den Fortgang der Erzählung zu denken hat, den Betrug nicht gemerkt hat (sonst hätte der Verwalter doch sehr unklug gehandelt und sich und seinen Komplizen schwere Bestrafung zugezogen). Auch schließt sich Vers 8b, der sicher eine Aussage Jesu wiedergibt, derart eng begründend (ὅτι) an 8a an, daß hier nicht der Übergang von der Erzählung zur Anwendung liegen kann. Es soll ja nicht begründet werden, warum der Großgrundbesitzer seinen treulosen Beamten lobte, sondern warum letzterer klug gehandelt hatte. Vers 8 ist also so zu umschreiben: „Und Jesus sprach in bezug auf den ungerechten Verwalter folgendes Lob aus: Er hat klug gehandelt, weil Weltkinder überhaupt diese Eigenschaft besitzen." Wenn es gilt, mit Mitgliedern der Korporation, der sie angehören (γενεά Familie und sonstige Gemeinschaft), also Menschen ihresgleichen, in Beziehung (εἰς) zu treten, entwickeln diese ganz von diesseitigen und rein irdischen Gedanken erfüllten Menschen (οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου) in der Wahl ihrer Mittel und der Energie ihres Vorgehens eine weit größere Klugheit als die vom Lichte der göttlichen Offenbarung erleuchteten Mitglieder des Gottesreiches (οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός wie Jo 12, 36 und 1 Thess 5, 5).

9 In Vers 9 wird die Rede Jesu mit καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω direkt fortgeführt, weil in dem ἐπήνεσεν Vers 8 implicite ein εἶπεν enthalten war = auch ich (nicht bloß das Beispiel des ungerechten Verwalters) sage euch. Die Anwendung der Parabel gilt also den Jüngern Jesu (Vers 1), welche die irdischen Güter, die die Menschen so oft zur Sünde verführen — sie heißen darum hier und Vers 11: ungerechter Mammon (vgl. über das Wort § 56) —, dazu benutzen sollen, um sich die Freundschaft ihrer Mitgenossen im Gottesreiche zu erwerben. Das geschieht durch Werke der Barmherzigkeit, Almosengeben usw., wozu Gott den Menschen die irdischen Güter anvertraut hat; sie sind auch nur Verwalter derselben. Nach dem Satze: „Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, habt ihr mir getan" (Mt 25, 40), sind die so unterstützten armen Jünger Jesu in der Lage, die ihnen erwiesenen Wohltaten im Jenseits zu vergelten, indem auch ihr Wohltäter mit ihnen in die himmlischen Wohnungen einziehen darf; statt des mit dem Sterben ausgegangenen (ἐκλίπῃ) irdischen Reichtums tauschen sie die Güter der ewigen Seligkeit ein.

10 Es ist also für ein Mitglied des Gottesreiches von großer Bedeutung, daß er die richtige Einstellung zu den irdischen Gütern, wie

Reichtum u. a. gewinnt. An sich erscheinen sie gegenüber den religiösen Werten als etwas sehr Nebensächliches und ganz Geringes (ἐλάχιστον). Und doch hängt das ewige Heil davon ab, daß sie gut und getreu, d. h. dem Willen ihres Spenders entsprechend, verwaltet werden. Es ist im religiösen Leben wie im profanen: einem Menschen, der das Wenige, was ihm zur Verwaltung übergeben wurde, getreu verwaltet, kann man ruhig auch große Werte anvertrauen, während man sich umgekehrt sagen muß: Wer schon in kleinen Dingen sich nicht als zuverlässig erweist, wird es erst recht nicht in großen sein. Auf das christliche Leben angewendet, 11
heißt das: Wer die äußeren, eigentlich nur scheinbaren Güter wie den ungerechten Mammon nicht so verwenden kann, wie es der Wille Gottes ist, dem kann niemand „das Wahre", d. h. die echten, wirklichen (religiösen) Güter „anvertrauen"; er würde damit nichts anzufangen wissen. Mit andern Worten (Parallelismus): wer fremdes Eigentum, d. h. die 12
irdischen Güter, nicht treu verwaltet (wie der ungerechte Verwalter), ist auch nicht würdig, das zu empfangen, was ihm als Eigenbesitz von Gott zugedacht ist (ζωὴ αἰώνιος im Vollsinn des Wortes). Er wird nie die frohe Botschaft Jesu hören: „Guter und getreuer Knecht, weil du über Weniges getreu warst, will ich dich über Vieles setzen" (Mt 25, 21 u. 23). Das Stichwort: Getreue bzw. ungetreue Verwaltung, hat Lk wohl veranlaßt, dieses Logion Jesu der Parabel anzufügen. Noch wahrschein- 13
licher ist dies bezüglich des folgenden Verbotes, Gott und dem Mammon zugleich zu dienen, das wörtlich ebenso in der Bergpredigt (Mt 6, 24) steht. Vgl. § 56.

§ 187. Antwort auf den Spott der geldgierigen Pharisäer.

Lk 16, 14—18; vgl. Mt 11, 12 f; 5, 18 u. 32.

Solche und ähnliche Äußerungen über die dringende Notwendig- 14
keit, die irdischen Güter zum Wohltun zu verwenden (ταῦτα πάντα), waren den Pharisäern, die sie hörten, derart zuwider, daß sie nur Hohn und Spott für Jesu Person hatten (ἐξεμυκτήριζον αὐτόν). Als geldgierige und ehrgeizige Leute, die im Besitz irdischer Güter den Segen Gottes und ein Unterpfand seines Wohlgefallens erblickten, hatten sie für Jesu Empfehlung der Armut und Demut kein Verständnis. Sie 15
müssen deshalb bei einer nicht näher bezeichneten Gelegenheit wieder den Vorwurf hören, daß sie sich zwar äußerlich vor den Menschen den Anschein geben, gerechte und gute Menschen zu sein, daß aber Gott als Herzenskenner anders über sie urteilen muß, da er die rein irdischen Größen (was die Menschen in Hochmut und Ehrgeiz schaffen) nur mit tiefem Abscheu betrachten kann. Um die Wertlosigkeit der Gerechtigkeit der Pharisäer (vgl. Mt 5, 20) noch mehr hervorzuheben, fügt Lk drei

Logia an, die zeigen, daß die Bedeutung des atl Gesetzes eine andere ist, als die Pharisäer sie lehren:

16 1. Das Alte Testament (ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται) hat (alleinige) Geltung nur bis zum Beginn der messianischen Zeit, also zur Predigt Johannes des Täufers, und wird dann durch die frohe Botschaft von der Gründung des Gottesreiches, an das jedermann (πᾶς Menschen von überall her) sich herandrängt, abgelöst. Das Logion ist von Mt (11, 12f) in Jesu Zeugnis über den Täufer überliefert worden. Vgl. § 84.

17 2. Trotzdem behält aber das Alte Testament voll und ganz seine Geltung; ja sogar seine kleinsten und nebensächlichsten Mitteilungen und Bestimmungen haben einen festeren Bestand als die Welt. Das Logion hat wohl seine Heimat in einer Äußerung Jesu über seine Stellung zum atl Gesetz, wie sie in der Bergpredigt (Mt 5, 18) vorliegt. Vgl. § 43.

18 3. Die unvollkommene (pharisäische) Gesetzesbefolgung zeigt sich z. B. in ihrer laxen Auffassung von der Ehescheidung. Darum folgt das Verbot der Wiederverheiratung im Falle der Entlassung einer Ehefrau durch ihren Gatten. Der sich wiederverheiratende Gatte und der Mann, der die Geschiedene heiratet, begehen Ehebruch. Auch in der Bergpredigt (Mt 5, 32) hat Jesus diesen Fall als Antithese zwischen atl und ntl Gerechtigkeit vorgebracht (vgl. § 46). Wahrscheinlich haben aber beide Evangelisten das Logion der Mk 10, 2—12 (= Mt 19, 3—9) überlieferten Perikope entnommen und unter systematischem Gesichtspunkt angereiht. Vgl. § 195.

§ 188. Der reiche Prasser und der arme Lazarus. Lk 16, 19—31.

Unter dem Gesichtspunkt: Verurteilung pharisäischer Geldgier (Vers 14) fügt Lk als Sondergut noch die Erzählung Jesu vom jenseitigen Schicksal eines Reichen und eines Armen an. Jesus wollte darin zeigen, welch furchtbare Gefahren mit dem Reichtum verbunden sind und welch herrlicher Lohn der Armut zuteil werden kann. Es handelt sich also nicht um eine Parabel im eigentlichen Sinne, d. h. um eine Vergleichung, sondern um eine Beispielserzählung, die allerdings bei Schilderung eschatologischer Zustände wie alle apokalyptischen Offenbarungen der Bilderrede, also einzelner Gleichnisse (Metaphern, Allegorien), bedarf. Dabei schließt sich Jesus ganz den jüdischen Jenseitserwartungen an. Die berichteten Tatsachen sind nicht geschichtliche Tat-
19f sachen, sondern erdichtete Fälle. Ein sehr reicher Mann, dessen Name nicht genannt wird (wohl damnatio memoriae), und ein bettelarmer Mann namens Lazarus (über den Namen vgl. zu Jo 11, 1) sind die Hauptpersonen des Dramas. Ersterer führt ein Schlemmerleben, hält alle

Tage luxuriöse Tafeleien (εὐφραίνεσθαι = Freudenmahlzeit halten) und trägt kostbare Kleider aus Purpurstoff und Byssus (wohl feiner ägyptischer Wollstoff). Letzterer lebt im tiefsten Elend; eine schwere Krankheit, die ihm Geschwüre am Körper verursacht hat, macht ihn völlig hilflos, so daß er sich von andern Menschen an das Tor des vornehmen Hauses des Reichen legen läßt, um dort von den Vorübergehenden sich etwas zu erbetteln. Dabei wäre ihm so leicht zu helfen 21
gewesen; wenn man ihm nur die Abfälle vom Tische des Reichen herausgebracht hätte, wäre sein Hunger gestillt gewesen. Aber kein Mensch kam zu ihm (das ist zu ergänzen); dagegen bildeten unreine Tiere, nämlich Hunde, die ihm seine Wunden beleckten, seine (unwillkommene) Gesellschaft (ἀλλὰ καί drückt die Steigerung der Verlassenheit aus). Der Reiche hat also die buchstäblich nächste Gelegenheit, auch nur in geringstem Maße Barmherzigkeit zu üben, in seiner Härte und Grausamkeit unbenutzt gelassen. Lazarus hingegen hat als „Armer im Geiste" (Mt 5, 3) sein trauriges Geschick ertragen. Der Tod beider 22 f
bringt nun eine völlige Umkehrung der Verhältnisse: Dem hier Unglücklichen wird im Jenseits Glückseligkeit, dem hier Glücklichen dort furchtbare Pein beschieden; das letzte, was ihm die Welt an Ehren erwies, war sein (prunkvolles) Begräbnis. Die Seelen beider wanderten — bei Lazarus wurde sie von Engeln getragen — ins Totenreich. Die folgende Schilderung stellt sie aber als mit ihren Leibern verbunden dar (wie z. B. Apk 6, 11 Seelen mit weißen Kleidern angetan werden). Lazarus befindet sich „im Schoße Abrahams" (εἰς τὸν κόλπον, ἐν τοῖς κόλποις eigentlich an der über dem Gürtel sich findenden Bauschung des Gewandes), also an dem Orte, wo die Gerechten des Alten Bundes weilen, und in innigster Lebensgemeinschaft mit Abraham, der Reiche dagegen im Hades (was hier nicht bloß Totenreich, sondern Gehenna, Hölle bedeutet). Wie nach Lk 13, 28 ff die Juden an dem Ort, wo Heulen und Zähneknirschen herrscht, Abraham, Isaak und Jakob und die übrigen Seligen schauen, so sieht auch der Reiche von ferne Abraham und Lazarus in
ihrer Seligkeit; ja er kann sogar, wie die dichterische Gestaltung der 24
Erzählung es annimmt, aus der Ferne ein Gespräch mit Abraham führen. Er bittet diesen nicht um Befreiung aus der ihm durch das Höllenfeuer bereiteten Pein, die er offenbar als gerechte Strafe anerkennt, sondern nur um eine ganz geringe und momentane Linderung seiner Qual; wenn Lazarus zu ihm kommen und eine mit Wasser angefeuchtete Fingerspitze auf seine Zunge legen würde, wäre diese kleine Stillung seines brennenden Durstes (καταψύχειν kühlen) schon eine große Wohltat für ihn. Aber Abraham kann sich seiner nicht erbarmen 25
und Lazarus mit einem solchen Auftrag in die Hölle senden, weil er da-

mit die von Gott gewollte Ordnung der Verhältnisse zerstören würde. Dieser hat Lohn und Strafe in unwiderruflicher Weise verteilt. Der Lohn, den der Reiche sich wünschte und den er für seine (wenigen) guten Werke verdiente, bestand in rein irdischen Gütern; diesen ihm gebührenden Lohn (*τὰ ἀγαθά σου*) hat er, wie ihm seine Erinnerung sagen muß, bereits im diesseitigen Leben empfangen (vgl. Mt 6, 2 5 u. 16), während der arme Lazarus seine schweren Leiden tragen mußte. Die Umkehrung der Verhältnisse im Jenseits muß daher für Lazarus den Trost (*παρακαλεῖται*) und für den Reichen die Strafe für seine schweren Sünden (besonders seine Unbarmherzigkeit) bringen. „Vater Abraham" (Vers 24 und 30) kann also seinem „Kinde" (d. i. Nach-
26 kommen) keine Hilfe schicken. Selbst wenn er wollte, so käme zur moralischen Unmöglichkeit die physische (*καὶ ἐν πᾶσι τούτοις* = außerdem besteht bei all diesen Verhältnissen die Tatsache, daß; zu den geschilderten Hinderungsgründen kommt noch ein weiterer), daß Gott zwischen dem Ort der Gerechten und dem der Sünder „einen gewaltigen Abgrund" geschaffen (*στηρίζειν* fest begründen) hat, der jedes Hinüber- oder Herüberkommen hindert.

27 f Ein zweiter Teil der Erzählung, der aber keineswegs als späterer Nachtrag gelten darf, läßt die Gesinnung des Verdammten in freundlichem Lichte erscheinen. Dieser ist nicht von Wut und Rachsucht erfüllt und auf die Verführung anderer Menschen bedacht, wie es sonst diabolische Art ist, sondern fügt sich in die Unabwendbarkeit seines Geschicks, will aber nun erreichen, daß die ihm auf Erden am nächsten stehenden Personen, seine fünf Brüder, die dasselbe Sündenleben führen wie er seinerzeit, vor so furchtbarer Strafe bewahrt bleiben. Daher die Bitte an Abraham, sie durch Lazarus, der dazu in die Welt zurückkehren müßte, warnen zu lassen (*διαμαρτύρεσθαι* = er soll bezeugen, wie die jenseitigen Strafen sind). Die Sechszahl der schlechten Brüder ist vielleicht nicht zufällig gewählt, sondern, weil 6 tatsächlich als böse
29 Zahl galt (vgl. 666 in Apk 13, 18). Auch diese Bitte muß Abraham abschlagen, weil eine solche Sendung eines Verstorbenen gar nicht notwendig ist; das religiöse Wissen, das die Brüder brauchen, um ihr Leben als ein sündiges und strafwürdiges zu erkennen, vermittelt ihnen das Alte Testament, die Gesetzgebung des Moses und die Predigt der Propheten; sie brauchen bloß das zu befolgen, was dort geschrieben
30 steht, und dann werden sie gerettet werden. Da aber der Verdammte weiß, daß sich seine Brüder in ihrem Leichtsinn um diese Gebote praktisch nicht kümmern, hält er doch das außerordentliche Mittel eines Wunders für nötig; wenn ein wieder auf die Welt gekommener Verstorbener ihnen predigen würde, würde das auf sie einen solchen Eindruck machen,

daß sie sich bekehren würden. Aber auch das gibt Abraham nicht zu. 31
Ein Mensch, der von den Toten auferstanden ist, würde doch nicht die Autorität beanspruchen können, die Moses und die Propheten besitzen; wer es also wagt, der Predigt dieser großen Männer der Vergangenheit den Gehorsam zu verweigern, wird sich auch durch das Erleben eines Wunders nicht umstimmen lassen; dazu gehört eine Vertiefung in die göttliche Offenbarung und eine Willenskraft und Selbstverleugnung, die das Anstaunen eines Wunders nicht zu schaffen vermag (vgl. Jo 2, 23 f). Auf seine eigene Auferstehung und die trotz dieses Wunders fortdauernde Verstocktheit der Juden hat Jesus mit diesem Satz wenigstens nicht direkt hingewiesen, wie überhaupt die ganze Erzählung durchaus mit rein jüdischen Begriffen und Vorstellungen arbeitet und an sich auch im Munde eines Rabbi denkbar wäre. Auch im zweiten Teile wird nicht die Schuld des Judentums, das sich durch Moses und die Propheten nicht zu Christus führen läßt (wie Jo 5, 46 f), sondern wie im ersten ein unmoralisches Leben ohne Werke der Barmherzigkeit gebrandmarkt. Für das Lk-Ev, das die Pflicht der erbarmenden Liebe besonders betont, ist diese Sonderperikope charakteristisch.

Bei Lk reihen sich (wie 16, 16—18) wieder Logien an, die aber weder mit dem Vorausgehenden noch untereinander in innerem oder äußerem Zusammenhang stehen:

Über Lk 17, 1 f: Der Weheruf über den Ärgernisgeber vgl. § 153.
Über Lk 17, 3 f: Die Pflicht des Verzeihens vgl. § 158.
Über Lk 17, 5 f: Der senfkornartige Glaube vgl. § 148.

§ 189. Gleichnis vom Sklaven, der seine Pflicht tut. Lk 17, 7—10.

Literatur: K. Weiß, Feuerseelen. Zur Parabel von den minderen Knechten (Theol. prakt. Quartalschrift 76, 80—93 202—219).

Auch diese Fortführung der Rede Jesu ist nur äußerlich an das vorangehende Logion angehängt. Sie will in einer Parabel die Frage beantworten, ob ein Jesusjünger durch Erfüllung des göttlichen Willens sich Dank von seiten Gottes erwerben kann. Es wird gezeigt, daß Gott einem solchen pflichttreuen Christen, von dem der praktisch sich nicht verwirklichende (vgl. 1 Jo 1, 8) Fall angenommen ist, daß er tatsächlich alle Gebote beobachtet hat, ebensowenig Dank schuldig ist, wie ein Herr seinem Sklaven dankbar dafür ist, daß er seine Pflichten erfüllt hat. Wie das Leben dieser Weltkinder (ἐξ ὑμῶν) zeigt, nützt im 7 f
Gegenteil der Herr seinen Sklaven bis aufs äußerste aus. Wenn dieser abends müde von der Arbeit des Pflügens oder des Hütens der Herden heimkommt, gönnt ihm sein Herr nicht etwa Ruhe; er fordert ihn nicht

freundlich zur sofortigen Stärkung durch Speise und Trank auf (anders 12, 37), sondern legt ihm neue Arbeiten auf; der abgearbeitete Sklave muß noch die Abendmahlzeit herrichten und bei Tisch servieren; erst, 9 wenn das alles vorüber ist, darf er selber essen und trinken. Der Herr hat gar nicht das Empfinden, daß er seinem Sklaven für treue Pflicht- 10 erfüllung Dank schulde. Genau so wenig schuldet aber auch Gott seinen getreuen Dienern, selbst nicht den getreuesten, irgendwelchen Dank, und der Jesusjünger, der seine eigenen Leistungen, auch die ganz vollkommenen, richtig einschätzt, darf sie nur als Zahlung einer Gott geschuldeten Summe, nicht als Gewährung eines Nutzens für Gott werten. Gott gegenüber bleibt er in jedem Fall ein „unnützer Sklave", der nur seine Pflicht tun, aber, weil besitzlos, nichts aus Eigenem seinem Herrn schenken und damit dessen Dank erwerben kann. Deshalb muß aller himmlische Lohn, den Christus so oft den guten Werken verheißt, wie auch die Versetzung seiner Jünger aus dem Stand der Sklaven in den der Freunde (Jo 15, 15) als völlig frei gewährtes göttliches Gnadengeschenk angesehen werden.

§ 190. Die Heilung der zehn Aussätzigen.
Lk 17, 11—19.

Gott schuldet den Menschen nicht Dank, wohl aber die Menschen ihm. Das zeigt diese Wundererzählung, die dritte im Reisebericht (vgl. 11 § 176 u. 180), die auch örtlich näher bestimmt ist. Jesus befand sich auf einer Jerusalemreise und war im Begriffe, Galiläa zu verlassen. Er wählte aber nicht den Weg durch Samaria, sondern zog der Grenze zwischen Samaria und Galiläa entlang (*διὰ μέσον = διὰ μέσου*), wahrscheinlich dem Jordantal zu (also von Nordwesten nach Südosten). Es kann sich um eine andere als die 9, 51 oder 13, 22 erwähnte Jerusalemreise handeln; wenn um dieselbe, so jedenfalls noch um den 12 ff Beginn der Reise. Damals wirkte Jesus das große Wunder einer Heilung von zehn Aussätzigen zugleich, die in der Nähe eines Dorfes aus einer gewissen Ferne seine Barmherzigkeit erflehten. Das Reinwerden trat ein, als sie sich dem Gebote Jesu entsprechend vertrauensvoll auf den Weg gemacht hatten, um sich von jüdischen Priestern ihre Gesundung beglaubigen zu lassen. Es war also eine Fernwirkung und die Reihenfolge der Ereignisse war umgekehrt gegenüber der Mk 1, 40 15 f bis 45 + (vgl. § 68) berichteten Heilung eines Aussätzigen. Nur einer von den Zehn, und zwar ein Samariter, der sich in diesem Grenzgebiete seinen jüdischen Leidensgenossen hatte anschließen können, empfand es als eine Pflicht der Dankbarkeit, nach dem Eintritt der Reinigung sofort ähnlich wie Naaman der Syrer (4 Kg 5, 15) zu seinem Wohltäter

zurückzukehren und ihm seinen Dank auszusprechen, wobei er die Zeremonie größter Verehrung, das Niederfallen aufs Antlitz vor seinen Füßen, vollzog. Da er Jesus als Werkzeug in Gottes Hand ansah, pries er auch Gott selbst (vgl. 13,13). Jesus nahm diese Huldigung liebevoll ent- 17 f
gegen und betonte seiner Umgebung gegenüber durch rhetorische Fragen, daß die übrigen neun Geheilten es zu keiner Bekundung des schuldigen Dankes gebracht haben und sich hierin von einem Mann aus fremdem Stamm — die Samariter galten nicht als volle Juden — beschämen ließen (ähnlich wie vom barmherzigen Samariter 10, 33 ff). Dem 19
Samariter selbst verkündete Jesus, daß er seine Rettung (wohl nicht bloß Heilung wie 8, 48; 18, 42, sondern wie 7, 50) seiner gläubigen Gesinnung zu verdanken habe, die ihn zum Hilferuf, aber auch nachher zur Verehrung der Person Jesu getrieben hat.

§ 191. Das Kommen des Gottesreiches.

Lk 17, 20 f.

Ohne engeren Zusammenhang schließt Lk Belehrungen Jesu über sein zukünftiges Reich und seine Wiederkunft an. Die erstere war durch eine Pharisäerfrage nach der Zeit, in der das von Jesus gepredigte (vgl. Lk 16, 16) und von den Juden sehnlichst erwartete Reich Gottes gegründet und verbreitet werden würde, veranlaßt. Jesu Antwort lehnt zunächst negativ falsche jüdische Zukunftserwartungen ab. In ihrer Äußerlichkeit erwarteten die Pharisäer ein Reich, dessen Dasein man ebenso wie ein rein irdisches Reich wahrnehmen, das man in irgendeiner Gegend schauen kann; wenn auch der unsichtbare Gott der eigentliche Herrscher ist, so muß sich seine Herrschaft doch äußerlich bemerkbar machen (*παρατήρησις* wird z. B. vom Beobachten der Krankheitssymptome gebraucht). Das alles stellt Jesus in Abrede, da das Gottesreich positiv eine im Innern der Menschen (*ἐντὸς ὑμῶν*) sich verwirklichende Größe ist. Äußere Organisationen, die aber alle auf Seelsorge abzielen, wie die Kirche, sind damit ebensowenig ausgeschlossen wie durch Jo 4, 23. Die Deutung: „Erwartet das Reich nicht als in der Zukunft sich offenbarend; denn es ist schon in eurer Mitte gegründet", entspricht nicht dem genauen Wortlaut und der Gedankenverbindung und ist auch durch Mt 11, 12 = Lk 16, 16 oder Mt 12, 28 = Lk 11, 20 keineswegs gefordert.

§ 192. Der Tag des Menschensohns.

Lk 17, 22—37; vgl. Mk 13, 15 f; Mt 24, 26 f 37—41 17 f 40 28.

Vom Reiche wird zum König übergegangen; diese Belehrung wird aber im engen Kreise der Jünger gegeben, obwohl sie nicht bloß vom Schicksal der Apostel, sondern auch aller Mitglieder des Gottesreiches

spricht. Der Gedankenfortschritt und die Verbindung der einzelnen Aussagen sind deutlich erkennbar, so daß eine einheitliche Parusierede und nicht eine Sammlung von Logien über die Parusie vorzuliegen scheint.
22 Die nächste Zukunft wird, wie Lk allein hervorhebt, durch ein gewaltiges Sichsehnen der Jünger nach der Wiederkunft Jesu (des Menschensohnes) charakterisiert sein; Leiden und Bedrängnisse werden das Warten auf den Sieger über die Feinde der Christen steigern. Das Erleben auch nur eines Tages dieser glücklichen Periode würde sie schon befriedigen. Aber dieser Trost wird ihnen nicht zuteil; sie müssen vor der Wiederkunft
23 Christi sterben. Ihre gedrückte Stimmung wird von Verführern ausgenützt werden. Pseudomessiasse werden da und dort (nach Mt 24, 26 in der Wüste oder in den Kammern der Häuser) auftreten und An-
24 hänger um sich versammeln, aber die Wiederkunft (Mt: die Parusie) Christi ist kein abseits oder im Verborgenen sich abspielender Vorgang, sondern wird weithin sichtbar sein wie der Blitz, der an einem Ort des Horizonts aufleuchtet und auch an entfernten Orten (Mt 24, 27: er
25 leuchtet vom Osten bis zum Westen) noch gesehen wird. Nach einer dem Lk eigenen Zwischenbemerkung machte Jesus aber darauf aufmerksam, daß die nächste Aufgabe, die er zu erfüllen hat, eine harte ist: viele Leiden und Verwerfung durch die Juden stehen ihm noch bevor; die Ausdrucksweise ist fast dieselbe wie bei der ersten Leidens-
26 f weissagung Lk 9, 22 ∧. Dann wird das Wiederkunftsthema fortgesetzt und das plötzliche, unerwartete Eintreten dieser Periode, das für die Welt eine Katastrophe bringt, verglichen mit der Sintflut und mit der Zerstörung Sodomas. Erstere brach über die damaligen Menschen — daß sie Sünder waren, wird als bekannt vorausgesetzt — herein, als sie unbekümmert um Höheres in den Tag hineinlebten und einfach ihren Nahrungs- und Geschlechtstrieb befriedigten; *ἤσθιον, ἔπιον* = Mt 24, 38 *ἦσαν . . . τρώγοντες καὶ πίνοντες; ἐγάμουν, ἐγαμίζοντο:* sie heirateten und wurden in die Ehe gegeben (nämlich die Töchter) = Mt *γαμοῦντες καὶ γαμίζοντες:* sie heirateten und gaben in die Ehe (nämlich die Eltern). Deshalb (Mt *οὐκ ἔγνωσαν:* weil sie die drohende Gefahr nicht erkannt und sich bekehrt hatten) bedeutete der Tag, da Noe sie verließ und die Arche bestieg, den Anfang ihres Verderbens:
28 f sie gingen alle in der Sintflut unter. Ebenso war es — wie Lk als Parallele hinzufügt — bei der Katastrophe, die die Bewohner von Sodoma vernichtete. Auch damals lebten die (sündigen) Menschen wieder sorglos dahin, aßen, tranken, trieben Handel und Feldbau und bauten sich Häuser. So wurden sie von dem Feuer- und Schwefelregen, den Gott am Tage der Flucht Lots vom Himmel herabsandte (Gn 19, 24),
30 völlig überrascht und insgesamt vernichtet. Der Tag, da der Menschen-

sohn (auf den Wolken des Himmels) erscheinen wird (Mt 24, 30 +), wird ähnliche plötzlich hereinbrechende Naturkatastrophen, die die Welt zerstören werden, im Gefolge haben. Da wäre es sinnlos, wenn sich der 31
Mensch noch an irdisches Besitztum klammern und um Rettung des irdischen Lebens besorgt sein wollte. Wer z. B. zufällig auf dem flachen Dache seines Hauses weilen wird, braucht sich nicht noch Geräte im Hause zu holen, und der Feldarbeiter, der gerade auf dem Acker arbeitet, braucht nicht mehr (nach Hause) zurückkehren, um sich etwa, wie Mk und Mt hinzufügen, seinen Mantel zu holen. Diese beiden Syn (Mk 13, 15 f; Mt 24, 17 f) haben dieses Logion als Beispiel, wie schleunig die Flucht aus Judäa bei der bevorstehenden Zerstörung Jerusalems vor sich gehen muß, angeführt, dadurch aber seinen ursprünglichen Zusammenhang und Sinn verändert. Das Zurückschauen 32
auf irdisches Hab und Gut würde zur Folge haben, daß das Schicksal der Frau des Lot, die sich nach Gn 19, 26 auf der Flucht umschaute und zu einer Salzsäule wurde, auch die betreffenden Menschen treffen würde. Jetzt darf das irdische Leben nichts mehr bedeuten und es gilt in be- 33
sonderem Maße die Paradoxie, die Jesus offenbar öfter im Zusammenhang mit der Notwendigkeit des Kreuztragens (vgl. Mt 10, 39; 16, 25 +; auch Jo 12, 25) seinen Jüngern eingeschärft hat, daß man gerade durch Hingabe des Lebens (*ψυχή*) in den leiblichen Tod das Leben selbst sich erhält (*ζωογονεῖ* zum Leben gebiert, d. h. lebendig erhält), während umgekehrt der (vergebliche) Versuch, das Sterben zu vermeiden, den Verlust des Lebens für die Ewigkeit, d. h. die Verdammnis, nach sich ziehen würde. Das Schicksal der Menschen am Wiederkunfts- 34 f
tage ist nur mehr die Alternative: Entweder von Christus angenommen, d. h. der Zahl seiner Auserwählten beigefügt und in das Gottesreich eingeführt werden (vgl. Mt 25, 34; 1 Thess 4, 17), oder von Christus zurückgelassen werden, d. h. auf der Erde verbleiben und mit ihr untergehen, um als Verdammter weiterzuleben. Diese Scheidung der Menschen wird völlig unabhängig von äußeren Lebensumständen und Örtlichkeiten vollzogen. Beispielsweise wird angenommen: die einen trifft es nachts, während sie im Bette liegen, andere, wie Mt 24, 40 überliefert, während sie auf dem Felde arbeiten, und wieder andere — und das sind niedrige Sklavinnen —, während sie den Mühlstein der Handmühle drehen (Lk 17, 36 ist unecht und aus Mt 24, 40 eingeschoben); und jedesmal ist es dann so, daß von solchen in ganz gleichen Verhältnissen sich befindenden Menschenpaaren der eine Mensch in den Himmel, der andere in die Hölle kommt — je nachdem sie eben innerlich gut oder schlecht sind. Die bei Lk allein überlieferte Frage der Jünger nach dem 37
Orte, wo das Prophezeite geschehen wird, also wohl wo sich die Wieder-

kunft Christi abspielen wird, beantwortet Jesus nicht direkt, sondern verweist nur auf das Sprichwort, daß wo ein (toter) Leib (σῶμα, Mt πτῶμα ein Aas) ist, sich auch die Adler (genauer die Aasgeier, die zu den ἀετοί gerechnet wurden) zusammenfinden, um ihn aufzufressen (vgl. Job 39, 30). Damit ist wohl ähnlich wie in Apk 19, 17 f und 21 auf die Vernichtung der Gottlosen am Ende der Zeiten hingewiesen und gelehrt, daß die Feinde Jesu der Verdammung nicht entgehen werden, gleichgültig wo sie sind und wo der Herr wiederkommt. Das muß auch der Sinn der Mt-Parallele (24, 28) sein.

§ 193. Das Gleichnis vom ungerechten Richter.
Lk 18, 1—8.

Auch die beiden letzten Perikopen, mit denen der lukanische Reisebericht schließt, hängen mit dem Thema der Wiederkunft Christi zu-
1 sammen. Sie erst wird den verfolgten Jüngern Jesu die Befreiung von ihren Feinden bringen. Das zeigt die „Parabel" vom „ungerechten Richter" (Vers 6), die, wie Lk einleitend bemerkt, die Pflicht immerwährenden Gebetes (vgl. 1 Thess 5, 17), bei dem es kein Erlahmen oder Verzagtwerden (ἐγκακεῖν) gibt, lehren will (πρός in bezug auf). Trotz mancher Ähnlichkeiten mit der Parabel vom bittenden Freund (Lk 11, 5—8) darf sie nicht als andere Formulierung dieser Vorlage ange-
2 sehen werden. In ihr werden ein richterlicher Beamter, der sich um Gott und sein Gebot nicht kümmert und auch ohne Scham Menschensatzungen
3 f übertritt (ἐντρέπεσθαί τινα sich vor jemand schämen), und eine hilflose, von einem Gegner bedrückte Witwe einander gegenübergestellt. Die Witwe verlangt vom Richter ein gerichtliches Urteil, das ihr recht und ihrem Gegner unrecht geben soll. Da aber der Richter den Prozeß nicht führen will, kommt sie immer und immer wieder (ἤρχετο Imperfekt) zu ihm und wiederholt ihre Bitte. Nach einiger Zeit gibt der Richter doch nach. In einem Selbstgespräch (vgl. 12, 17 ff; 15, 17 ff; 16, 3 f) werden seine Gründe mitgeteilt. Sie sind nicht religiöser oder humanitärer Art,
5 sondern reinem Egoismus entsprungen; der Richter will der ständigen Belästigungen durch die Frau los sein und befürchtet, sie könnte schließlich (εἰς τέλος) eine Verzweiflungstat begehen und ihm (unerwartet) ins Gesicht schlagen (ὑπωπιάζειν; manche deuten übertragen: sie könnte bis ans Ende, d. h. immer wieder ihn belästigen, was aber dem griechischen Ausdruck weniger entspricht und fast tautologisch ist).
6 Ohne zu berichten, was selbstverständlich ist, daß der Richter dann wirklich der Witwe zu ihrem Recht verholfen hat, fügt Lk die von Jesus gemachte Anwendung der Parabel an (εἶπεν δὲ ὁ κύριος ähnlich wie καὶ ἐπῄνεσεν ὁ κύριος 16, 8). Er fordert seine Jünger auf, das Selbst-

gespräch des Richters, d. h. die Tatsache, daß er sich vornimmt, Recht zu schaffen, ins Auge zu fassen. Die gleiche Absicht hat auch Gott; auch er 7
wird — so lautet die argumentatio a minori ad maius — seinen Auserwählten, den treuen Jüngern Jesu, in den Bedrückungen und Verfolgungen ihr Recht verschaffen, wenn sie ohne zu verzagen ihre Hilferufe immer und immer wieder zum Himmel senden; er wird dieser fortgesetzten Bestürmungen durchaus nicht überdrüssig, sondern hört sie geduldig an, bis er endlich sie erhören kann. *καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς* ist wohl noch Fortsetzung der rhetorischen Frage, wozu das *οὐ μή* vor *ποιήσῃ* zu ergänzen ist = Sollte dann Gott seinen Auserwählten einstens nicht Recht schaffen und sie jetzt nicht geduldig anhören (*μακροθυμεῖν = μακροθύμως ἀκούειν* Apg 26, 3), nachdem schon ein so schlechter Mensch wie der Richter sich oft bitten läßt und schließlich auch tut, worum er gebeten wird. Andere Auffassungen wie: „Wird Gott nicht Recht schaffen und wird er etwa noch Langmut gegen die Feinde der Auserwählten üben?" (Eccli 32, 22) oder: „Wird Gott nicht Recht schaffen und wird er etwa seinen Auserwählten gegenüber noch lange zögern?" oder: „Wird Gott nicht Recht schaffen denen, die ihn anrufen und denen gegenüber er langmütig ist?" entfernen sich zu stark von der Ausdrucksweise des Lk oder vom Zusammenhang mit der Parabel. Die Antwort auf die rhetorische Frage betont feierlich die Sicherheit 8
des Sieges der Gerechten: die Zukunft wird ihnen ihr Recht gegenüber ihren Feinden bringen und zwar schon die nächste Zukunft (*ἐν τάχει*). Es ist zweifellos ein Hinweis auf die baldige Wiederkunft des Menschensohnes, der das Richteramt über die Lebendigen und Toten ausüben wird. Darum schließt sich auch ganz passend die sehr traurige Frage Jesu an, ob er als Menschensohn (seine Beteiligung am Gerichte ist als bekannte Wahrheit von Lk übergangen) aber (*πλήν*) dann auch wirklich bei seiner Wiederkunft Recht schaffen kann und solche Menschen vorfinden wird, die in ihrem Leben den Glauben an Jesus Christus festgehalten haben (vgl. Lk 8, 12 f; 17, 6). Die großen Katastrophen der Endzeit, die Vorbilder von der Sintflut und von Sodoma (17, 26—30), die Mächte der Verführung (17, 23), die nach Paulus noch einen großen Abfall verursachen werden (2 Thess 2, 3), lassen den Pessimismus der Frage als begründet erscheinen (vgl. Mt 22, 14). Er ist geeignet, die Gemüter aufzurütteln und vor falschem Selbstvertrauen zu warnen. Das tut auch die folgende Beispielserzählung.

§ 194. Der Pharisäer und Zöllner im Tempel.
Lk 18, 9—14.

Als letzte Perikope seiner „großen Einschaltung" bringt Lk eine 9
„Parabel", richtiger eine Beispielserzählung, welche sich besonders an

solche pharisäisch gesinnte Zuhörer wandte, die sich ihres Heiles völlig sicher fühlten. Sie stellten sich das Zeugnis aus, gerechte Menschen, d. h. treue Beobachter des atl Gesetzes zu sein und verachteten deshalb
10 alle Menschen, die nicht ihresgleichen waren. Jesus erzählt, was wiederholt im Tempelvorhof der Israeliten, wo sich die frommen Beter auch zu privater Andacht einfanden, zu beobachten war. Er nimmt an, daß zwei Menschen, die religiös im größten Gegensatz zueinander standen, ein besonders frommer Pharisäer und ein Angehöriger des verrufenen Standes der Zöllner, gleichzeitig ihre Gebete im Vorhof verrichten (*ἀνέβησαν* und Vers 14 *κατέβη*, weil das Tempelareal östlich, südlich
11 ff und westlich zu Tälern abfällt). Der erstere stellt sich offen zum Gebete (das stehend gesprochen werden mußte) auf (*σταθείς*), der letztere bleibt bescheiden im Hintergrunde (*μακρόθεν ἑστώς*) stehen und gibt eine tiefe Reue und Zerknirschung über sein schlechtes Leben äußerlich dadurch zu erkennen, daß er nicht einmal den Blick zum Himmel zu erheben wagt (Zeichen der Scham) und sich an die Brust schlägt (Zeichen der Trauer). Auch inhaltlich stehen die Gebete der beiden Männer in vollendetem Gegensatz: Der Pharisäer denkt an seine sittliche Höhe und trägt stolz seine Vorzüge Gott, dem er damit seinen Dank bekunden will, ausführlich vor; der Zöllner denkt in seiner Demut nur an seine Sünden und bittet Gott kurz um Verzeihung (*ἱλάσθητί μοι* laß dich mit mir versöhnen). Die Liste der Vorzüge des Pharisäers nennt zuerst den großen Abstand von den Menschen, die nicht seinesgleichen sind; er freut sich, daß sein Gewissen nicht mit den groben Tatsünden der gewaltsamen (*ἅρπαγες*) oder sonstigen (*ἄδικοι*) Rechtsverletzung (gegenüber dem Nächsten) oder des Ehebruchs (vgl. Röm 2, 21 f) oder der Bedrückung und Erpressung, wie sie die Zöllner damals übten, belastet ist. Positiv rühmt sich dann der Pharisäer auch wieder zweier das äußere Handeln betreffender, außerordentlicher Vorzüge: er hält freiwillig wöchentlich zweimal (Montag und Donnerstag) einen Fasttag und gibt seinen Zehnten von allem, was er erwirbt, also nicht bloß von Getreide, Wein und Öl, wie es Dt 14, 22 f vorschrieb, sondern auch von den Bodenerträgnissen (vgl. Mt 23, 23; Lk 11, 42) und wohl auch von
14 den übrigen erworbenen Gütern. Trotz dieses Freiseins von schweren Tatsünden und dieser opera supererogatoria lautet das Urteil Jesu (*λέγω ὑμῖν*) zugunsten des Zöllners. Er hat sich durch sein Reuegebet die Verzeihung Gottes erworben und kehrt nunmehr als „gerechter" Mensch in sein Privatleben zurück. Der Pharisäer dagegen ist wohl in seinen, aber nicht in Gottes Augen gerecht (*παρ' ἐκεῖνον* = wider jenen, im Gegensatz zu jenem; die weitverbreitete Lesart *ἢ γὰρ ἐκεῖνος* ist

sprachlich nicht möglich [1]; es fehlt ihm das Verständnis dafür, daß die Pflichten gegen Gott mehr als bloßes äußeres Tun und Lassen sind und nur durch Betätigung von Gottes- und Nächstenliebe, die Innerlichkeit und Demut im Gefolge hat, erfüllt werden können. Es ist ein Unding, Gott durch Aufzählung guter Werke gewissermaßen eine zu zahlende Rechnung zu präsentieren (vgl. Lk 17, 10). Darum muß Gott auch in diesem Falle die irdischen Verhältnisse umkehren (vgl. Lk 14, 11; Mt 23, 12): den stolzen Pharisäer erniedrigen und den demütigen Zöllner erhöhen — endgültig beim letzten Gericht, wo Seligkeit oder Verdammung den Menschen als ihr ewiges Schicksal verkündet werden wird. Dem Paulusschüler Lukas muß es besonders wertvoll gewesen sein, diese die Rechtfertigungslehre seines Meisters trefflich illustrierende Beispielserzählung seinem Sondergut einzufügen.

[1] F. Schultheiß, Zur Sprache der Evangelien, erklärt sie als palästinensisches Vulgärgriechisch (Zeitschrift für die ntl Wissenschaft 21, 224).

15. Teil. Der synoptische Reisebericht.

§ 195. Unauflöslichkeit der Ehe und Ehelosigkeit.

Mk 10, 2—12; Mt 19, 3—12; vgl. Mt 5, 32 und Lk 16, 18.

Als erstes Ereignis aus der Lehrtätigkeit Jesu in Judäa und Peräa berichten Mk und Mt ein Gespräch mit Pharisäern, die ihn — allerdings nur, um Anklagepunkte gegen ihn zu gewinnen — über die Erlaubtheit der Ehescheidung bzw., wie Mt genauer sagt, darüber, ob schon jeglicher beliebige Grund eine solche rechtfertigt, befragen. Lk hat diese speziell jüdische Auffassungen betreffende Perikope seinen heidenchristlichen Lesern nicht mehr erzählt, weil er das Wesentliche schon im Logion 16, 18 mitgeteilt hatte. Der Inhalt des Gespräches ist von beiden Syn inhaltlich gleich, aber in verschiedener Reihenfolge überliefert; Mk scheint den geschichtlichen Hergang (zuerst Dt, dann Gn), Mt die Belehrung in systematischer Darlegung (zuerst Gn, dann Dt, das deshalb als Einwand verwendet wird) wiederzugeben. Zunächst ließ Jesus nach Mk seine Gegner selbst die mosaische Vorschrift zitieren, die als Grundlage der damals viel verhandelten und von Rigoristen und Laxisten ganz verschieden beantworteten Kontroverse zu gelten hat, Dt 24, 1, wo dem Manne die Entlassung seiner Ehefrau unter der Bedingung, daß er ihr einen Scheidebrief ausstellt, gestattet wird (vgl. zu Mt 5, 31 in § 46). Die von den Juden aus dieser Gesetzesstelle gezogene Folgerung, daß Ehescheidungen dem göttlichen Willen entsprechen, läßt aber Jesus nicht gelten und erklärt diese Vorschrift lediglich als eine Konzession an den moralischen Tiefstand der Juden; die Härte, d. h. Unempfänglichkeit ihres Herzens gegenüber höheren religiösen Einwirkungen hat Gott veranlaßt, sich zeitweise auch mit geringeren sittlichen Leistungen zufrieden zu geben und die mosaische Konzession zuzulassen (wie in den übrigen in den Antithesen der Bergpredigt genannten Fällen). „Das war aber von Anfang (der Menschengeschichte) an nicht so" (Mt 8). Der ursprüngliche Wille Gottes war die Unauflöslichkeit der Ehe. Das wird durch wörtliche Zitierung von Gn 1, 27c und der Worte Adams (Mt: Gottes) Gn 2, 24 bewiesen. Erstere Stelle weist auf die Zweigeschlechtlichkeit der Menschen, letztere auf die Vereinigung von Mann und Frau „zu einem Fleische" hin (im Mk-Text fehlen die Worte *καὶ προσκολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ* in ℵ B u. a., aber wohl nur wegen eines Homoioteleuton-Fehlers). Aus diesem Aufgehen der beiden Ehegatten in einer Einheit folgert Jesus ein Zusammen-

paaren (*συνέζευξεν*) derselben durch Gott selbst; keiner menschlichen Autorität steht es also zu, diese Einheit zu lösen, und die Differenz zwischen dem göttlichen Willen in der Urzeit und dem in der mosaischen Zeit, zwischen Uroffenbarung und mosaischer Offenbarung muß von dem, der kam, das Gesetz zu erfüllen, nunmehr beseitigt werden. Daher proklamiert Jesus feierlich (*λέγω δὲ ὑμῖν* Mt) das Verbot, sich gegen die Einheit der Ehegatten zu versündigen. Nach Mk geschah es nach der Disputation mit den Pharisäern zu Hause im Kreise der Jünger, die wieder nähere Aufschlüsse über das den Pharisäern Gesagte erbaten. Der Satz muß aber auch, wie Lk 16,15 u. 18 nahelegt und Mt hier wie in der Bergpredigt 5, 32 berichtet, in voller Öffentlichkeit gesprochen worden sein. Jesus erklärt es als eine Verletzung des 6. Gebotes Gottes: „Du sollst nicht ehebrechen", wenn ein Mann seine Frau entläßt und eine andere heiratet. Der für Heidenchristen bestimmte Mk-Text behauptet das gleiche auch bezüglich der Frau, die ihren Mann entläßt; bei Juden war das rechtlich nicht möglich (vgl. 1 Kor 7, 13). Somit ist die Ehe als unauflöslich erklärt und jede Wiederverheiratung der Gatten unmöglich gemacht. Anscheinend kennt aber Mt eine Ausnahme, da er bei dem Entlassungsverbot wieder die „Unzuchtsklausel" *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ = παρεκτὸς λόγου πορνείας* Mt 5, 32 beigefügt hat. Dadurch könnte als kontradiktorisches Gegenteil der Aussage gefolgert werden: Ein Mann, der seine Frau auf Unzucht, also Ehebruch ertappt hat, darf sich wiederverheiraten. Erwägungen allgemeiner Art und die Beachtung des Zusammenhangs, der die größtmögliche Hochhaltung der Einheit der Ehe im neuen Reich fordert, nötigen aber dazu, die brachylogische und nicht völlig korrekte (vgl. auch Vers 1 u. 2) Ausdrucksweise des Mt, die durch die Einfügung der Unzuchtsklausel entstanden ist, aufzulösen in die zwei Aussagen: Gegen die dauernde Zusammengehörigkeit von Mann und Frau versündigt sich 1. schon der, welcher seine Frau entläßt, außer es geschieht wegen Ehebruchs, 2. der, welcher sich wiederverheiratet. Die erste Aussage beantwortet die Pharisäerfrage von Vers 3 dahin, daß einzig und allein Ehebruch, bei dem die Einheit ohnehin schon zerrissen ist, zur Entlassung berechtigt, also nicht die vielen anderen Gründe und Vorwände, welche die Laxisten unter den Rabbinen gelten ließen; die zweite verbietet die Wiederverheiratung. Die Frage, ob der Mann einer ehebrecherischen Frau sich wiederverheiraten dürfe, erfährt also auch bei Mt keine direkte Beantwortung, geschweige denn Bejahung; der Fall wird eben als besonders zu beurteilender ausgeschieden. Im Judentum erlangte ein betrogener Ehegatte schon dadurch volle Freiheit, daß die Ehebrecherin hingerichtet wurde; vgl. § 46.

Nun fügt auch Mt eine mit der Ehefrage zusammenhängende Jüngerbelehrung an. Als Kinder ihrer Zeit und ihres in Ehefragen

frei denkenden Volkes fanden die Jünger den Standpunkt Jesu offenbar sehr rigoristisch und meinten, daß dann bei dieser Sachlage (*αἰτία* = causa) die von Gott eingeführte und bei den Juden für den Mann fast pflichtmäßige Ehe keine das Heil fördernde Einrichtung sei (*οὐ συμφέρει*); es schien ihnen unter diesen Umständen die Ehelosigkeit den Vorzug zu verdienen, da man damit den geschilderten Konflikten und Bindungen aus dem Weg geht. Diese Empfehlung jungfräulichen Lebens (*τὸν λόγον τοῦτον* geht sicher nicht auf den folgenden Vers, wahrscheinlich aber auch nicht auf Jesu Verbot der Ehescheidung) ist aber nach Jesu Antwort nur einigen von Gott besonders begnadigten Menschen faßbar. Das zeigt ein Blick in das praktische Leben (*γάρ*). Ohne geschlechtlichen Verkehr mit Frauen leben tatsächlich nur solche Menschen, die es entweder infolge eines Geburtsfehlers oder infolge von Kastration nicht können, und solche, die sich freiwillig zu einem Leben, wie es diese Eunuchen führen müssen, verpflichtet haben. Letzteres kam damals aber (fast) nur bei Jüngern Jesu vor, die vollkommene Mitglieder des Reiches Gottes „ohne Ablenkung" (1 Kor 7, 35) sein wollten. Außerhalb dieser ersten Christen gab es also (die wenigen Ausnahmen werden nicht in Betracht gezogen) keinen Zölibat, sondern nur Eunuchentum. Die als dritte Gruppe hier genannten Männer, „die sich selbst zu Eunuchen gemacht haben", als solche zu betrachten, die physisch an sich die Kastration (wie z. B. Origenes in hyperaszetischem Eifer) vollzogen haben, ist unmöglich, da es unter den Jüngern Jesu sicher damals keine Kastraten gab; solche konnten ja nach Dt 23, 2 nicht Mitglieder jüdischer Gemeinden sein. Freiwilliger und dauernder Verzicht auf sexuelle Betätigung war aber von Anfang an ein von manchen Jesusjüngern erstrebtes Ideal, sollte aber nach dessen Weisung immer nur von solchen Menschen als dauernde Verpflichtung übernommen werden, die von Gott mit der dazu nötigen Einsicht und Kraft ausgestattet sind.

§ 196. Jesus als Kinderfreund.

Mk 10, 13—16; Mt 19, 13—15; Lk 18, 15—17.

Von den Eheleuten zu den Kindern! Damals, als Jesus noch mit seinen Jüngern in einem Hause Judäas oder Peräas verweilte (Mk 19, 10), wurde von Bewohnern des betr. Ortes eine größere Anzahl von Kindern zu ihm gebracht. Man wußte, wie Jesus viele Kranke durch Berührung geheilt hatte, und wollte, daß er auch die Kinder durch seine Berührung vor Gefahren schütze. Mt erklärt die Berührung genauer (entsprechend dem letzten Vers der Perikope bei Mk) als Händeauflegung, verbunden mit Gebet. In wohlmeinender Absicht, aber in Verkennung der Anschauungen Jesu, wollten ihm seine

Jünger diese Störung fern halten und machten den Personen, die die Kinder herbeigebracht hatten, mit heftigen Worten Vorwürfe. Jesus aber war über diese Verständnislosigkeit gegenüber seiner Aufgabe sogar unwillig (ἠγανάκτησεν Mk, von den andern Syn ausgelassen) und verbot ihnen das Fernhalten der Kinder. Er erblickt gerade in ihnen und den Menschen, die ihresgleichen sind, die geeigneten Mitglieder des Gottesreiches. Denn wer das Gottesreich annehmen, d. h. der Einladung zum Eintritt Folge leisten will, muß es machen wie ein Kind, das seinem Führer im Bewußtsein seiner Hilflosigkeit vertrauensvoll und mit aller Hingebung folgt. Ohne einen solchen kindlichen Sinn kann man auch nie und nimmer Jünger Jesu werden. Mt hatte (18, 3) diese Mahnung, „wie die Kinder zu werden", der Belehrung anläßlich des Rangstreites der Jünger eingereiht, wohl weil dort auch ein Kind neben Jesus stand (vgl. § 151). Nach dieser Zurechtweisung der Jünger erfüllte Jesus den Wunsch derer, die die Kinder herbeigebracht hatten, und erteilte ihnen unter Handauflegung seinen Segen, nachdem er vorher, wie Mk erzählt, sie in seine Arme geschlossen hatte, um ihnen ein Zeichen seiner Liebe zu geben.

§ 197. Der reiche Jüngling.

Mk 10, 17—22; Mt 19, 16—22; Lk 18, 18—23.

Nach Mk ereignete sich beim Verlassen des Hauses, in dem sich Jesus mit seinen Jüngern aufgehalten hatte (vgl. Vers 10), ein Vorfall, der Gelegenheit bot, auf das Haupthindernis für den rückhaltlosen Anschluß an das Gottesreich hinzuweisen; es ist die Liebe zu den irdischen Gütern. Ein „sehr reicher" (Lk 23 +) Jüngling (νεανίσκος Mt 20) von hohem Stande (ἄρχων Lk 18), also ein Mann zwischen 24 und 40 Jahren, trat eiligst an Jesus heran und bekundete ihm durch einen Kniefall vor ihm (bloß bei Mk) seine hohe Verehrung. Die Anrede lautet bei Mk und Lk: „guter Meister (= Rabbi)", bei Mt bloß „Meister". Das Epitheton „gut" ist als captatio benevolentiae im Sinne von „gütig, barmherzig" gebraucht. Der Jüngling möchte seines jenseitigen Heiles (ζωὴ αἰώνιος hier wohl in eschatologischem Sinn) gewiß sein, hat aber das Empfinden, daß zur einstigen Erlangung dieses Gutes (κληρονομεῖν erben) noch wesentliche Vorbedingungen nötig sind. Deshalb fragt er (wie Lk 10, 25 ein Gesetzeslehrer) ganz im Geiste jüdischer Werkgerechtigkeit nach „Taten", bei Mt nach „guten Taten", die er noch zu vollbringen habe. Die Antwort Jesu hält sich zunächst an das Epitheton „gut" in der Anrede. Jesus möchte feststellen, aus welchen Motiven der Jüngling diese damals ungewöhnliche Bezeichnung gebraucht habe. Hat er damit Jesus nur eine Freundlichkeit sagen wollen oder hat er in das Wort „gut" den vollen, prägnanten

Sinn einer moralischen Vollkommenheit gelegt? In letzterem Falle hätte er Jesus eine Eigenschaft zugeschrieben, die über menschliches Vermögen hinausgeht und nur dem einen Gott zugeschrieben werden darf; er würde also dann ein tiefes Verständnis für Jesu Person gezeigt und sie in das Übermenschliche und Göttliche erhoben haben. Die Frage Jesu will zweifellos den Jüngling anregen, das von ihm nicht im Vollsinn gedachte Epitheton „gut" doch ernst zu nehmen und sich so zu Jesus, der tatsächlich gut ist, führen zu lassen. Es ist also keineswegs geboten, der Formulierung des Mk und Lk zu entnehmen, Jesus habe es abgelehnt, ein gutes Wesen zu sein, und damit sich auch als einen mit Sünden behafteten Menschen hingestellt. Das würde einen vollendeten Widerspruch zu Jo 8, 46; 2 Kor 5, 21 und Hebr 4, 15 ergeben. Vielleicht hat aber die Möglichkeit eines solchen Mißverständnisses Mt veranlaßt, die Worte des Jünglings so zu formulieren, daß der Begriff gut nicht mit der vorausgehenden Anrede Meister, sondern mit der folgenden Frage, was zu tun sei, verbunden wird; dementsprechend mußte dann auch Jesu Antwort geändert werden. Ihr sekundärer Charakter wird auch dadurch wahrscheinlich, daß der folgende Satz: „Einer ist der Gute" sich dann nicht mehr passend anschließt. Es ergäbe sich der Sinn: „Wenn du das Gute tun willst, bedenke, daß nur Gott allein gut ist", was dann wiederum mit dem folgenden Satz: „Wenn du a b e r ins Leben eingehen willst, so halte die Gebote" schwer zu verbinden wäre. Sonach muß Frage und Antwort gelautet haben, wie Mk und Lk es überliefern. Nach der Kritik der Anrede geht dann Jesus auf das Begehren des Jünglings ein. Er bringt ihm in Erinnerung (*οἶδας*), daß ja schon die alten Gebote das Handeln des Menschen bestimmen, und zitiert deshalb — nach Mt noch durch eine Zwischenfrage (*ποίας = τίνας*) veranlaßt — aus dem Dekalog die das Verhältnis zum Nächsten regelnden, auf der zweiten Tafel stehenden Verbote des Ehebruchs, des Tötens, des Diebstahls, des Ablegens eines falschen Zeugnisses — hier fügt Mk noch *μὴ ἀποστερήσῃς* = raube nicht ein — und zum Schluß das Gebot der Ehrung der Eltern (Ex 20, 12—16 = Dt 5, 16 f). Bei Mt ist auch noch das Gebot der Nächstenliebe (Lv 19, 18) zitiert, was aber wohl eine Erweiterung aus einer ähnlichen Belehrung der Juden (Mk 12, 31 +) darstellt. Denn der Jüngling hätte sich schwerlich rühmen können, seinen Nächsten immer wie sich selbst geliebt zu haben, wohl aber konnte er Jesus antworten, daß er vom Beginn seiner Jünglingsjahre, also von der Zeit voller Selbstverantwortlichkeit an, sich gehütet habe, die genannten Gebote des Dekalogs zu übertreten. Er hat aber doch das Empfinden, daß dieses Unterlassen bzw. Tun nicht ausreicht, ihm das Heil zu verschaffen. Bei Mt steht auch die Frage: *τί ἔτι ὑστερῶ* = worin bin ich noch fehlerhaft. Der Ernst dieses

religiösen Vorwärtsstrebens veranlaßt Jesus, dem Jüngling einen tiefen Einblick in die Pflichten der Angehörigen des neuen Reiches zu gewähren. Nach Mk hat er es getan, nachdem er vorher einen prüfenden Blick auf den Fragesteller geworfen und, da er seine Aufrichtigkeit erkannte, eine besondere Zuneigung zu ihm gefaßt hatte (*ἠγάπησεν αὐτόν*). Jesus wollte ihn dazu bestimmen, in die Zahl seiner Jünger und Begleiter einzutreten. Für diese Nachfolge im engeren Sinn des Wortes war aber völliger Verzicht auf Hab und Gut die unerläßliche Voraussetzung. Darum forderte ihn Jesus auf, all seine Besitztümer zu verkaufen und den Erlös den Armen zu geben; so würde er, wie Mt sagt, die Vollkommenheit erreichen. Der Mangel an irdischen Gütern wird dann durch Erwerbung eines (unendlich wertvolleren) himmlischen Schatzes, den Gott als Lohn für solche Entsagung spendet und aufbewahrt, ausgeglichen (vgl. Mt 6, 19 f). Wenn der Jüngling imstande ist, dieses Opfer zu bringen, so hat er geleistet, was ihm noch fehlt (*ἓν σε ὑστερεῖ* Mk = *ἔτι ἓν σοι λείπει* Lk). Auch Lk 12, 33 fordert Jesus seine Jünger (in weiterem Sinne) auf, ihr Hab und Gut zu verkaufen und den Erlös zu Almosen zu verwenden, um ungehindert „das Reich Gottes suchen" zu können. Das an den Jüngling gestellte Verlangen ist also nicht ein individuelles, nur ihm geltendes Gebot Jesu, sondern von jedem Angehörigen des Gottesreiches, der Vollkommenheit anstrebt — und das ist nach Mt 5,48 allgemeine Pflicht —, fordert er, daß er seine Besitztümer zu guten Werken verwendet. Daß derjenige, für dessen Unterhalt nicht weiter gesorgt ist (die Begleiter Jesu hatten damals ihren Unterhalt, Lk 8, 3; Jo 12, 6), so viel für sich verwendet, als er zum Leben und zur Sicherstellung seiner Zukunft nötig hat und daß nicht von allen der gleiche Grad von Vollkommenheit und Opferwilligkeit verlangt wird, ist eine selbstverständliche Voraussetzung, die Jesus nicht eigens zu erwähnen brauchte. Er denkt hier und in den folgenden Warnungen vor Reichtum an die sog. bona superflua. Aber auch den Verzicht hierauf vermochte der Jüngling nicht zu leisten, weil er als „sehr reicher" Mann damit sehr viel hätte hingeben müssen. Dazu fühlte er sich nicht imstande. Er verzichtete also auf Vollkommenheit und Anschluß an Jesus und ging enttäuscht mit betrübtem Herzen und finsterer Miene von dannen. Daß der Weg zu Jesus so schwierig ist, hatte er sich nicht gedacht. Aber zahlreiche Christen haben das Gebot Jesu mit Recht nicht bloß in sinngemäßer Anwendung und Anpassung an andere Verhältnisse als allgemeine Pflicht, sondern auch in buchstäblichem Sinne als für einzelne geltenden „evangelischen Rat" aufgefaßt und das Leben in freiwilliger Armut gewählt. Eine Ausschmückung des Verhaltens des Reichen und eine Erweiterung des

Tadels Jesu enthält die targumartige Wiedergabe der Perikope im sog. Hebräerevangelium, die Origenes in seinem Mt-Kommentar (XV, 14) zitiert (abgedruckt z. B. bei A. Huck, Synopse [7] 149).

§ 198. Kein Reicher kommt ins Gottesreich.

Mk 10, 23—27; Mt 19, 23—26; Lk 18, 24—27.

Der Weggang des reichen Jünglings (Lk *ἰδὼν δὲ αὐτόν*) zeigt deutlich, wie außerordentlich schwer einem Besitzer von Reichtümern (*χρήματα*) der Verzicht auf sie fällt, und doch kann er nur dadurch Mitglied des Gottesreiches werden. Wie Mk erzählt, erregt diese von Jesus gezogene Folgerung (*πῶς* = wie sehr) bei den Jüngern, die er dabei anblickte, große Verwunderung; aber Jesus blieb dabei und erklärte überhaupt den Eintritt ins Gottesreich als eine sehr schwer zu vollziehende Tat (der Zusatz *τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν* ACD usw. ist nicht ursprünglich und würde Vers 24 zu einer bloßen Wiederholung von Vers 23 machen). Für die Reichen, d. h. diejenigen, welche den Überfluß, den sie besitzen, nicht zu Werken der Barmherzigkeit, sondern zu einem luxuriösen, schlemmerischen und nur dem Ich dienenden Leben benutzen (vgl. Lk 12, 15—21; 16, 19; deshalb auch der Weheruf über sie Lk 6, 24), ist der Eintritt ins Gottesreich und damit die Erlangung der Seligkeit geradezu eine Unmöglichkeit. Das völlig Unmögliche und Undenkbare, wie das Hindurchkommen eines Kamels durch ein Nadelöhr, wäre noch leichter zu bewerkstelligen. Der durch rabbinische Parallelen [1] belegbare Vergleich soll das Hindurchgehen eines sehr großen Lebewesens durch eine winzig kleine Öffnung zum Ausdruck bringen und braucht deshalb nicht abgeschwächt zu werden, indem man unter *κάμηλος* oder *κάμιλος* das Ankertau oder unter Nadelöhr die Bezeichnung eines Pförtchens (etwa in der Stadtmauer Jerusalems) versteht [2]. Übrigens würde auch dann noch ein physisches Adynaton die auf religiösem Gebiete bestehende Unmöglichkeit veranschaulichen. Auch das Hebr.-Ev enthielt das Logion in der von den Evv überlieferten Form (vgl. das Origeneszitat am Schluß des vorigen §). Den Jüngern bereitete dieses den Reichen, also den im Judentum geachteten Menschen, angedrohte furchtbare Geschick erneutes und gesteigertes (*περισσῶς* Mk) Entsetzen, das sie im Gespräch untereinander (*πρὸς ἑαυτούς* Mk, nicht *πρὸς αὐτόν* ℵBC) in der Frage ausdrückten: „Wer ist es, der (*καί* verstärkt *τίς*) so rigorose Forderungen noch erfüllen und damit seine Rettung vor der Verdammnis erreichen kann?“

[1] Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. I 828.

[2] Vgl. G. Aicher, Kamel und Nadelöhr (Ntl Abhandlungen 5), Münster i. W. 1908, der selbst als hebräische Urform des Logions den Satz rekonstruiert: „Es ist leichter durch einen Raum so klein wie ein Nadelöhr einzugehen, als in das Himmelreich hineinzukommen.“

Mit einem (ihre gedrückte Stimmung erkennenden) Blick auf sie (Mk, Mt) erklärt ihnen aber Jesus, daß allerdings menschliche Kräfte nicht ausreichen, um sein Heil zu wirken, daß aber von seiten des allmächtigen Gottes die alles überwindende Kraft gegeben wird (vgl. Phil 4, 13). Die Gnade Gottes befähigt also auch einen Reichen, seine Güter zu opfern, so daß dann auch ihm das Gottesreich offen steht. Ebenso ernste Mahnungen für die Reichen enthält Jak 5, 1—6.

§ 199. Der Lohn für das Verlassen der irdischen Güter.

Mk 10, 28—31; Mt 19, 27—30; Lk 18, 28—30.

Der vertrauensvolle Aufblick zum allmächtigen Gott weckt in den Aposteln das beglückende Bewußtsein, ganz anders gehandelt zu haben als der reiche Jüngling. Die an ihn gerichtete doppelte Aufforderung Jesu, alles zu verlassen und ihm nachzufolgen, haben sie längst befolgt (vgl. Mk 1, 17 >). Petrus wagt es auch (*ἤρξατο* Mk), auf dieses Verdienst der Apostel hinzuweisen und will damit Jesus veranlassen, ihnen „den Schatz im Himmel" (Mk 21 +) zu schildern, der ihr Lohn sein wird (Mt *τί ἄρα ἔσται ἡμῖν*). Nach allen drei Syn versichert ihnen Jesus, daß überhaupt alle, die solche Opfer gebracht haben, reichlich belohnt werden würden. Was sie um Jesu willen und um (der Predigt) des Evangeliums willen (Mk; die beiden andern Syn kürzen den Doppelausdruck; Mt: um meines Namens willen, Lk: um des Gottesreiches willen) verlassen haben, wird näher ausgeführt: Es ist ihr Haus und ihr Grundbesitz (*ἀγροί* Mk, Mt) und es sind ihre Blutsverwandten (Geschwister, Eltern und Kinder). Lk und vielleicht auch Mt (falls ℵ C u. viele andere Zeugen recht haben sollten) erwähnen auch die Ehefrau. Im Mk-Text kann sie aber (trotz AC u. a.) nicht genannt worden sein, weil sie in die völlig parallel gehaltene Aufzählung des nächsten Verses sicher nicht paßt. „Als hundertfältigen Lohn" (*ἑκατονταπλασίονα* bei Mk ist prädikativer Akkusativ; Mt, Lk sprechen von einem „vielfachen" Lohn) empfängt ein solcher Jünger Jesu das, was er preisgegeben hat, wieder. Bei Mk ist es wie vorher aufgezählt: Häuser und Äcker werden ihm zur Verfügung stehen; nur sind sie nicht sein Privateigentum, sondern Gemeindebesitz der durch Liebe engstens verbundenen Christen (vgl. den urchristlichen Kommunismus Apg 2, 44; 4, 32); in den Gläubigen wird er zahlreiche geistige Brüder und Schwestern finden; Christinnen werden andere wie Mütter betreuen (wie die Mutter des Rufus für Paulus eine Mutter war, Röm 16, 13); Missionäre werden in den für den Glauben Gewonnenen viele geistige Kinder gewinnen. Paulus bezeichnet sich als Vater der Korinther (1 Kor 4, 15) und Mutter der Galater (Gal 4, 19) und nennt Timotheus u. a. seine Kinder (1 Tim 1, 2 u. a.); Petrus betrachtet Markus als seinen

Sohn (1 Petr 5, 13). In diesem geistigen Familienleben findet also der Jünger Jesu reichlichen Ersatz für das Preisgegebene und das bildet seinen vielfältigen Lohn hier auf Erden (*νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ* vgl. Röm 3, 26 u. ö.), wo außerhalb dieses Kreises der Auserwählten nur Haß und Verfolgung für ihn zu finden ist (*μετὰ διωγμῶν* Mk = allerdings unter Verfolgungen). Das jenseitige Leben wird dann den vollen Lohn, die ewige Seligkeit, bringen. Es wird nach Mk und Mt also eine Umkehrung irdischer Verhältnisse stattfinden, wie sie das Sprichwort von den Ersten und Letzten schildert (vgl. zu Lk 13, 30 im § 177). Solche, die auf Erden das höchste Ansehen genießen (wegen ihres Reichtums usw.), werden sogar in großer Anzahl (darauf bezieht sich das *δέ*) an die letzte Stelle der Menschheit gerückt werden, d. h. in die Verdammnis kommen, und solche, die auf Erden verachtet sind (weil sie in Armut leben), werden in die erste Reihe gestellt werden und damit selig werden. Es ist damit wieder ausgedrückt, daß viele auf der breiten Straße zum Verderben wandeln (Mt 7, 13) und „wenige auserwählt sind" (Mt 22, 14).

Mt allein hat in Vers 28 sub voce Apostellohn ein Logion vorangestellt, das Lk 22, 18 ff wohl sicher in seinem historischen Zusammenhang bringt. Vgl. daselbst. Hier im Mt-Zusammenhang verrät sich diese Prophezeiung, daß die Apostel beim Endgericht mit Jesus als Richter über Israel fungieren dürfen, auch dadurch als Einschub, daß der Hauptbegriff der ganzen Erörterung seit 19, 16, das Verlassen der irdischen Güter, in ihm nicht vorkommt und infolgedessen auch gegenüber der folgenden Verheißung des vielfachen Lohnes und ewigen Lebens für alle, die diese Opfer brachten, ein gewisser Hiatus entsteht.

§ 200. Das Gleichnis vom gleichen Lohn für alle Arbeiter.

Mt 20, 1—16.

Das Wort von der Vertauschung der Schicksale der Ersten und Letzten benutzt Mt, um es, allerdings unter Zugrundelegung eines etwas veränderten Sinnes, durch ein neues Gleichnis zu veranschaulichen (*γάρ*; 1—7 vgl. zu Vers 16). Der Besitzer eines Weingartens mußte sich (wahrscheinlich zur Zeit der Weinernte im September) Taglöhner für die notwendigen Arbeiten dingen. Er ging deshalb an einem Tage fünfmal, früh 6 Uhr (*ἅμα πρωΐ* = gleichzeitig mit der Frühe, in aller Frühe), vormittags 9 Uhr, mittags 12 Uhr, nachmittags 3 Uhr und sogar noch um 5 Uhr auf die Straßen und Plätze der Stadt, um Arbeitskräfte zu finden. Jedesmal hatte er Erfolg und konnte Arbeiter in seinen Weingarten hinaussenden. Mit den zuerst Gedungenen vereinbarte er einen Taglohn von einem Denar (= 1 Drachme = ½ Schekel = ca. 80 Pf.); den übrigen versprach er nur „zu geben, was recht ist". Die zuletzt Ge-

dungenen, die den ganzen Tag über müßig dagestanden waren, entschuldigten ihre anscheinende Trägheit mit dem Umstand, daß (ὅτι = weil) sie niemand als Taglöhner angestellt habe.

Bei der Auszahlung des Lohnes, die entsprechend der atl Vor- 8 ff
schrift Lv 19, 13; Dt 24, 14 am Abend stattfand und einem Verwalter übertragen worden war, fanden nun dem Befehle des Hausherrn entsprechend zwei ungewöhnliche Vorkommnisse statt. Erstens wurden die zuletzt Gedungenen (οἱ περὶ τὴν ἑνδεκάτην) zuerst, die zuerst Gedungenen zuletzt abgelöhnt, und zweitens erhielten alle Arbeiter den gleichen Lohn von je einem Denar (τὸ ἀνὰ δηνάριον = den genannten Betrag von je einem Denar). Das veranlaßte die zuerst Gedungenen 11
zu einer heftigen Beschwerde beim Hausherrn. Sie finden es ungerecht, 12
daß ein Arbeiter, der nur eine Stunde lang tätig war (μίαν ὥραν ἐποίησαν ist nicht in μ. ὁ. ἐπόνησαν zu korrigieren), denselben Lohn bekommt wie sie, die 12 Stunden die Arbeitslast getragen und auch während der heißen Mittagszeit nicht (länger) gefeiert hatten. Der 13
Hausherr bestreitet aber in freundlicher Antwort dem Sprecher der Unzufriedenen (er redet ihn ἑταῖρε = Genosse, Gefährte, Kamerad an) entschieden, durch diese Gleichstellung eine Ungerechtigkeit begangen zu haben. Nach dem abgeschlossenen Lohnvertrag dürfen sie nicht mehr als einen Denar beanspruchen; also sollen sie mit diesem Betrag zu- 14 f
frieden sein (ἆρον τὸ σόν = nimm deinen Denar mit) und heimgehen. Was die andern Arbeiter bekommen haben, geht sie nichts an. Das ist völlig dem freien Ermessen des Hausherrn überlassen, der mit seinem Eigentum machen kann, was er will; und diesem hat es nun einmal gefallen, den Letzten genau so viel zu geben, wie den Ersten. Sein Motiv ist aber nicht etwa reine Willkür, sondern, wie das letzte Wort der Erzählung hervorhebt, Güte und Barmherzigkeit. Das hat ihn veranlaßt, noch in letzter Stunde Arbeiter zu suchen und auch ihnen den vollen Lohn zu geben. Eine vorwurfsvolle Frage warnt vor finsterem Blick (ὀφθαλμὸς πονηρός) als dem Ausdruck des Neides und des Unwillens über das Entgegenkommen des Herrn (vgl. den älteren Sohn Lk 15, 28 ff).

Die Anwendung des Gleichnisses auf das Himmelreich wird von 16
Jesus selbst angedeutet, indem das sprichwortartige Logion vor der Parabel (Mt 19, 30 = Mk 10, 31) oder formell genauer das von Lk 13, 30 (vgl. § 177) wiederholt wird. Wenn in gleicher Weise wie in der Parabel (οὕτως) „die Letzten Erste sein werden", so kann das nur besagen wollen, daß Menschen, die spät Mitglieder des Gottesreiches geworden sind, genau so von Gott belohnt werden wie Menschen, die ihr ganzes Leben dem Dienste Gottes gewidmet haben. Umgekehrt „werden dann die Ersten Letzte sein", d. h. sie werden auf der gleichen

Stufe wie die Letzten stehen und nichts vor ihnen voraus haben. Es könnte also genauer ausgedrückt auch heißen: *οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι ὡς πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ὡς ἔσχατοι* (dieselbe Konstruktion Mt 22, 30; Mk 6, 34; 12, 25; Lk 6, 40; 22, 27). Diese direkt der Parabel entnommene und geradlinige Deutung des Verses 16 hat allerdings den Nachteil, daß das Logion dann nicht mehr genau denselben Sinn hat wie an den genannten übrigen Stellen der Syn. Aber es kann unmöglich aus der Parabel entnommen werden, daß Erstberufene verworfen werden. Das würde nur der Fall sein, wenn ihr Auge bös bliebe, was aber nicht berichtet ist. Erste und Letzte bekommen nach der Parabel den gleichen Lohn. Der in manchen Hss (C D) und vielen Übersetzungen (auch Vulg.) hinzugefügte Vers 16[b]: *πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* paßt nicht zur richtigen Auslegung von 16[a], da er wie Mt 22, 14 von den wenigen spricht, die selig werden (nicht von gewöhnlicher und außerordentlicher Begnadigung). Er wird also aus der späteren Mt-Parallele infolge der erwähnten falschen Deutung von 16[a] auf die Verwerfung solcher, die Erste waren, hier eingedrungen sein. Die Parabel lehrt also wieder (vgl. Lk 17, 10), daß der himmlische Lohn sich nicht nach irdischen Maßstäben richtet, sondern von Gottes Güte frei gewährt wird. Die jüdische Art, menschliche religiöse Verdienste zu berechnen, z. B. nach der Analogie der Arbeitszeit, wird entschieden abgelehnt. Deutungen von Einzelzügen der Parabelerzählung sind nicht geboten. Ein rabbinisches Gleichnis aus dem Traktat Berachoth (5[c]) erzählt, wie ein König einen tüchtigen Arbeiter nur zwei Stunden arbeiten ließ, ihm aber dann den gleichen Lohn auszahlte, wie den übrigen; auf deren Beschwerde antwortete er, dieser Arbeiter habe in dieser kurzen Zeit mehr geleistet als die andern den ganzen Tag. Dieses Gleichnis wertet also gerade das, was in der Parabel Jesu unbeachtet bleiben muß, die Arbeitsleistung, könnte also, falls es Jesus gekannt haben sollte, nur als Schilderung einer abzulehnenden Auffassung in Betracht kommen.

Die neueste Auslegung der Parabel[1] betont, daß die zuletzt Gedungenen schon vom frühen Morgen an arbeitswillig gewesen waren und nur deshalb den gleichen Lohn empfangen. Dieses Motiv mußte aber in der Antwort des Besitzers zum Ausdruck kommen. Die Anwendung, die z. B. erklärt, warum auch der reuige Schächer ins Paradies kommt, paßt ebenfalls nicht zu dieser neuen Akzentuierung der Vergleichsmomente.

[1] K. Weiß, Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit (Ntl Abhandlungen 12, 4/5), Münster i. W. 1927.

16. Teil. Die letzte Reise nach Jerusalem[1].

§ 201. Die dritte Leidensweissagung.

Mk 10, 32—34; Mt 20, 17—19; Lk 18, 31—34.

Zum dritten Male benutzte Jesus ein engeres Zusammensein mit seinen Aposteln, um ihnen sein Leiden, Sterben und Auferstehen zu prophezeien (vgl. Mk 8, 31 + in § 144 und Mk 9, 31 f + in § 149). Der äußere Anlaß war nach Mk und Mt, daß Jesus sich entschloß, nun nach Jerusalem „hinaufzugehen". Die Periode des Herumwanderns in Judäa und Peräa (Mk 10, 1 >) hat also ihr Ende gefunden. Die nur von Jo (11, 54) erwähnte kurze Zurückgezogenheit in Ephraim (vgl. § 135) muß sie beschlossen haben. Das Paschafest war nahe gekommen. Mk weiß noch zu berichten, daß die Apostel über die Entschiedenheit, mit der Jesus einer größeren Reisegesellschaft mit der Richtung nach Jerusalem (allerdings zunächst nach Jericho) voranzog, erstaunt waren. Es mußte ihnen aus den früheren Leidensweissagungen bekannt sein, daß Jesus in Jerusalem der Tod drohte. Auch mußten sie wissen, daß die Oberbehörde in Jerusalem es auf die Beseitigung Jesu abgesehen hatte. Der letztere Gedanke war es wohl, der in der übrigen Gefolgschaft Jesu jetzt sogar ein Angstgefühl wachrief. Diese gedrückte Stimmung benutzte Jesus, um seinen 12 Aposteln in privater Unterredung (κατ' ἰδίαν Mt) nochmals und zwar diesmal genauer als früher all das Leid zu prophezeien, das ihm als dem Menschensohne nach der Ankunft in Jerusalem bevorstand, das aber nur eine Erfüllung alles dessen darstellte, was von den Propheten des Alten Bundes geweissagt worden war (Lk; vgl. Lk 24, 25 ff), also ein unabwendbares Geschick bedeutete. Im einzelnen werden 6 Akte des Dramas (von Lk nur die 4 letzten) genannt: 1. die Überlieferung an das jüdische Synedrium (die Hohenpriester und Schriftgelehrten), 2. die Verurteilung zum Tode durch diese Behörde, 3. die Überlieferung an die Heiden (Pilatus und seine Soldaten), 4. die beleidigende (Lk) Verspottung und Geißelung (Mk und Lk erwähnen auch das Anspucken), 5. die Tötung (Mt sagt direkt: die Kreuzigung), 6. das glorreiche Ende in der Auferstehung (von den Toten) nach drei Tagen (Mk) oder am dritten Tage (Mt, Lk). Eine solche detaillierte Voraussage kann nicht mehr als der Ausdruck

[1] Vor diesem Teile wäre der 11. Teil: Wirken Jesu im letzten Vierteljahr (Jo 10, 22—11, 57) einzuschalten.

eines bloßen Todesahnens, sondern nur als die Wiedergabe prophetischen Wissens gewertet werden. Den Jüngern sollen die Ereignisse nicht mehr überraschend kommen, wenn sie auch, wie Lk allein ausführlich hervorhebt, selbst noch nach dieser dritten Weisfagung von einem wirklichen Verständnis (des Warum und Wozu) weit entfernt waren, da immer noch ein (von Gott gewollter; vgl. Lk 9, 45) Schleier über der schrecklichen Zukunft lag, der ein wirkliches „Erkennen" der Weisfagung nicht zuließ.

§ 202. Der Ehrgeiz der Zebedäussöhne.
Mk 10, 35—40; Mt 20, 20—23.

Das baldige Bevorstehen des Todes Jesu und das „Eingehen in seine Herrlichkeit" (Lk 24, 26) durch die Auferstehung ließ in den Jüngern Gedanken darüber entstehen, wie sich ihr eigener Anteil an diesem seligen Leben gestalten werde. Der Wunsch, auch dann noch in engster Verbindung mit dem geliebten Meister zu bleiben, veranlaßte die beiden Zebedäiden Jakobus, den Älteren, und Johannes, den Lieblingsjünger, zur Bitte an Jesus, in diesem zukünftigen Reiche die Ehrenplätze, d. h. den zu seiner Rechten und den zu seiner Linken, einnehmen zu dürfen, also der höchsten himmlischen Auszeichnung teilhaftig zu werden. Nach Mk trugen sie die Bitte nicht sofort direkt vor, sondern leiteten sie durch das weitergehende Verlangen ein, Jesus möge ihnen versprechen, ihnen überhaupt alle Bitten zu erfüllen; und erst als Jesus nach ihrem besonderen Wunsche fragte, rückten sie mit ihrem ehrgeizigen Wunsche heraus, der zweifellos eine Zurücksetzung ihrer Mitapostel in sich schloß. Vielleicht um den ungünstigen Eindruck dieses Strebens etwas zu mildern, erzählt Mt, daß die Bitte von der Mutter der Zebedäiden (Salome) kniefällig vorgetragen wurde. Sie war aber nur das Sprachrohr ihrer Söhne, weshalb auch bei Mt die Antwort Jesu sich direkt an diese richtet. Die Jünger wüßten nicht, um welch hohe Auszeichnung sie bäten (vgl. 1 Kor 2, 9). Solche Begnadigungen sind der Lohn für das Bestehen besonders schwerer Prüfungen. Jesus selbst tritt in seine Glorie erst, nachdem er den Becher des Leidens (vgl. Mk 14, 36 +; das Bild ist atl) völlig (bis zum Tode) ausgetrunken oder — unter einem andern von Mk mitgeteilten Bilde — nachdem er die Taufe des Leidens (vgl. Lk 12, 50) empfangen hat, d. h. ganz im Leiden untergetaucht worden, also gestorben ist (Die Präsentia *πίνω* und *βαπτίζομαι* deuten die unmittelbar bevorstehende Zukunft an). Wer ihm im Himmel ganz nahe stehen will, muß die gleiche Leidensprobe durchmachen. Daher die Frage an die Apostel, ob sie zu solchem Heroismus die Kraft besitzen. Unbedenklich bejahen sie dies, worauf ihnen von Jesus das Erleiden seines eigenen Schicksals, also das Martyrium, prophezeit wird. Jakobus er-

litt es Anfang der vierziger Jahre durch Agrippa I. (vgl. Apg 12, 2), Johannes wurde nach einer Mitteilung des Papias im 2. Buche seiner Erklärung von Herrnworten ebenfalls „von den Juden getötet" (das Zitat steht in Hss der späteren Kirchenhistoriker Philippus Sidetes und Georgios Hamartolos und besagt jedenfalls kein gleichzeitiges Martyrium der Zebedäiden); doch betrachtet ihn die verbreitetere Tradition nicht als Martyrer im eigentlichen Sinn, da die Tötungsversuche (Eintauchen in einen Kessel siedenden Öles, Tertullian) erfolglos blieben. Ob dann einem solchen Opfer des Lebens der Lohn beschieden sein wird, rechts und links von Christus zu sitzen, kann dieser weder bestimmen noch voraussagen. Wie der Menschensohn auf Erden nicht richtet (Jo 3, 17), so verteilt er auch keine Auszeichnungen. Deren Zuweisung kommt allein dem Vater Jesu (Mt) zu, der sie in ewiger Vorausbestimmung den Erwählten bereit hält (*ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται = ἀλλὰ δοθήσεται οἷς ἡτ.*). Lk hat das törichte Verlangen der Zebedäiden nicht mehr erzählt, da er schon in Vers 34 allgemein die Verständnislosigkeit der Jünger betont hatte.

§ 203. Die Pflicht des Dienens.

Mk 10, 41—45; Mt 20, 24—28; vgl. Lk 22, 24—27.

Das Gespräch Jesu mit den Zebedäiden wurde auch von den übrigen zehn Aposteln, die in einiger Entfernung mitgingen, gehört. Die Folge war eine Verstimmung (*ἀγανακτεῖν*) gegen diese beiden Apostel wegen ihres Ehrgeizes. Jesus benutzte diese neuerdings (vgl. den Rangstreit Mk 9, 33—37 +, § 151) in den Kreis seiner Apostel eingedrungene Mißhelligkeit, um sie wiederum über den Geist zu belehren, der solche Entgleisungen von vorneherein unmöglich macht. Lk überging auch diese Belehrung, weil er den Zebedäidenstreit überhaupt nicht erzählen wollte. Sie kommt aber bei ihm, wenn auch in stark formaler Abweichung, unter den Reden Jesu beim letzten Abendmahl vor, wo sich auch wieder Eifersüchteleien (*φιλονεικία* Lk 24) der Apostel geltend gemacht hatten und Jesus als „Beispiel" (Jo 13, 15) der Demut die Fußwaschung der Jünger vollzogen hat. Da bei Mk und Mt hier und bei Lk dort die gleichen Gedanken ausgesprochen sind, legt sich die Alternative nahe: entweder hat Lk (seiner Quelle folgend) die Belehrung anläßlich des Zebedäidenstreites in den Abendmahlsaal verlegt, oder Mk und Mt haben umgekehrt beim Abendmahl gesprochene Worte Jesu schon hier eingefügt. Eine einfache Duplizierung ganz derselben Rede wäre eine zu mechanische Lösung, wenn auch nicht bestritten werden kann, daß Jesus beide Male seine Apostel vor Uneinigkeit gewarnt haben muß. Im Anhang an die Zebedäidenbitte würde man aber eher eine direkte Warnung vor Eifersucht und eine Belehrung über das Erwerben

himmlischer Größe erwarten. Die Belehrung darüber, wer auf Erden der Große ist, paßt besser in den von Lk überlieferten Zusammenhang, so daß Mk 42—45 > bei Lk 22, 24—27 behandelt werden mögen, obwohl sie zum Schluß als Sondergut das Logion vom „Lösegeld für viele" bieten. Mk 44 war übrigens fast in gleicher Form aus Anlaß des ersten Rangstreites in Mk 9, 35^{b} und in umgekehrter Formulierung in Lk 9, 48^{b} ausgesprochen worden (s. § 151). Auch die Antipharisäerrede bei Mt (23, 11) enthält den Satz, daß der Größere Diener sein soll.

§ 204. Die Blindenheilung bei Jericho.

Mk 10, 46—52; Mt 20, 29—34; Lk 18, 35—43.

Der Weg nach Jerusalem (Mk 10, 32 >) führte Jesus über die alte Stadt Jericho am Westrande des breiten Jordantales (heute Eriha, ca. 250 m unter dem Meere, ca. 28 km nordöstlich von Jerusalem), das von Herodes dem Großen (er starb auch dort) und Archelaus mit Palästen geschmückt und befestigt worden war. Wenn Jesus, wie Jo 11, 45 nahe legt, von Ephraim (= Et Taijibe vgl. § 135) aus seine letzte Jerusalemreise antrat, hat er durch diesen kurzen Besuch Jerichos einen Umweg gemacht. Jesus hielt sich dort nicht länger auf, wohl aber wirkte er außerhalb der Stadt, als er sie eben verlassen hatte, ein neues Heilungswunder, das letzte, das die Syn erzählen. Lk wollte seinem Bericht noch ein zweites Jericho-Begebnis einfügen (vgl. den nächsten §). Er wählte deshalb die Anordnung: zuerst das Ereignis vor der Stadt, das ihm Mk als Quelle bot, dann das innerhalb derselben, das ihm eine Sonderquelle bot, und leitete das erstere mit den Worten ein: „Es geschah aber, als Jesus Jericho nahe kam" und das zweite: „Und er ging hinein und zog durch Jericho" (19, 1). Eine völlig befriedigende Ausgleichung der allerdings sehr nebensächlichen Differenz scheint nicht möglich. In der Nähe der Straße nach Jerusalem hielt sich ein Blinder auf, um die Vorüberziehenden anzubetteln. Er hieß nach Mk Bartimäus, d. h. Sohn des Timäus. Nach Mt muß er noch einen Leidensgefährten bei sich gehabt haben, da dort immer von zwei Blinden die Rede ist, wie auch die Blindenheilung in Kapharnaum (Mt 9, 27—31) an zwei Blinden vollzogen worden ist (s. § 118). Die gleiche Differenz zwischen Mt und Mk-Lk bezüglich der Anzahl der Geheilten fand sich auch bei der Dämonenaustreibung in Gergesa (s. § 116). Bartimäus muß gewußt haben, daß Jesus schon oft Krankenheilungen und besonders Blindenheilungen gewirkt hat und daß er vielfach als der erwartete Davidssohn, d. h. der Messias, gilt. Deshalb begrüßte er ihn, als man ihm sagte, Jesus ziehe vorüber, mit lauter Stimme als solchen und bat ihn um Erbarmen, wie auch die Blinden in Kapharnaum es

taten (Mt 9, 27). Vielen unter den zahlreichen Begleitern Jesu mag dieses offene Messiasbekenntnis unpassend oder gefährlich erschienen sein, da Jesus selbst seine Messiaswürde häufig als Geheimnis gewahrt wissen wollte; sie geboten daher dem Bartimäus energisch Schweigen, aber ohne Erfolg; der Kranke wiederholte nur noch lauter seinen Hilferuf. Jesus hörte deshalb auch auf ihn und ließ den Blinden zu sich führen. Die Vorliebe für Ausmalung der Einzelzüge veranlaßt Mk mitzuteilen, wie Bartimäus nun im Gegensatz zu vorher freundlich angeredet und ihm Mut (*θάρσει*) zugesprochen wird und wie er es so eilig hat, daß er, um rasch zu Jesus zu kommen, sogar seinen Mantel beiseite wirft (vgl. Mk 14, 52). Als er vor Jesus stand, mußte er auf dessen Frage nach seinem Begehren ausdrücklich um Wiedererlangung des Augenlichtes (*ἀναβλέπειν; ῥαββουνί = κύριε*, Meister) bitten. Und dann vollzog Jesus die wunderbare Heilung, nach Mt unter Berührung seiner Augen (wie Mt 9, 29), nach Mk und Lk unter der Mitteilung, daß sein Glaube (an den Messias) ihm diese Rettung vermittelt habe (vgl. Mk 5, 34 + u. ö.). Aus Dankbarkeit schloß sich Bartimäus den mit Jesus Reisenden an. Lk erwähnt wie öfter (vgl. 13, 13; 17, 15) auch noch den Lobpreis Gottes von seiten des Geheilten, der bei den Augenzeugen im Volke sein Echo fand (vgl. Lk 5, 26; 7, 16 u. a.) — eine Vorbereitung auf den bald folgenden Jubel des Volkes beim Einzug Jesu in Jerusalem. Die Gleichheit des Mt-Berichtes mit dem früheren über die Blindenheilung in Kapharnaum (9, 27—31) rechtfertigt noch nicht, die bei Jericho nur als Dublette jener oder als eine Übertragung der nur von Mk (8, 22—26) erzählten Blindenheilung bei Bethsaida (s. § 142) anzusehen. Gerade Blindenheilungen hat Jesus als Erweis seiner Messianität betrachtet und deshalb oft vollzogen (vgl. Mt 11, 5 >; auch Jo 9).

§ 205. Zachäus.

Lk 19, 1—10.

Der physischen Heilung läßt Lk eine geistige folgen, die beim 1
Durchzug Jesu durch die Stadt Jericho erfolgte. Eine große Volks- 2 f
menge hatte sich um ihn geschart, so daß dem obersten Zollbeamten in Jericho, Zachäus (von זַכַּי wahrscheinlich = der Reine), einem Juden, nicht gelang, seine Person sehen zu können, zumal er ein körperlich kleiner Mensch war. Um aber doch zu erreichen, was er wünschte, lief er dem 4
Zuge voraus und kletterte auf einen Maulbeerfeigenbaum (*συκομορέα* vielfach identisch mit *συκάμινος* 17, 6), dessen breite Verzweigung ihm einen erhöhten Aussichtsplatz bot, so daß er über die vorüberziehende Volksmenge hinwegschauen konnte. Überraschenderweise konnte er aber 5
so nicht bloß Jesus sehen, sondern Jesus blickte auch zu ihm hinauf, rief

ihn (sein übernatürliches Wissen offenbarend) mit seinem Namen an und verlangte von ihm Beherbergung für diesen Tag (*δεῖ* deutet auf die
6 Fügung Gottes, der es so will, hin). Mit Freuden stieg Zachäus rasch
7 vom Baum herab und führte Jesus in sein Haus. Aber diese Einkehr bei einem als Sünder bekannten Menschen erregte bei der Volksmenge (*πάντες*) Unwillen, den einer dem andern leise mitteilte (*διεγόγγυζον*).

8 Diejenigen aber, die Jesus mit in das Haus des Zachäus begleiteten, wurden Zeugen (vgl. Vers 11) einer ergreifenden Szene. Zachäus trat (feierlich) vor Jesus hin und legte (wohl zusammen mit dem Willkommgruß) das Versprechen ab (*δίδωμι* und *ἀποδίδωμι* haben Futurbedeutung): 1. die Hälfte seines Vermögens als Almosen unter die Armen zu verteilen und 2. in allen Fällen, wo er eine Erpressung (*συκοφαντεῖν* vgl. Lk 3, 14) durch Forderung zu großer Zahlungen begangen haben sollte, eine sogar vierfache Restitution (das römische Recht bestimmte eine solche für offenkundigen Diebstahl) zu leisten. Die konditionale Ausdrucksweise (*εἰ ... ἐσυκοφάντησα*) läßt darauf schließen, daß Zachäus sich nicht wie die meisten anderen Zöllner Erpressungen in größerem Maßstab schuldig gemacht hat. Nunmehr aber, nachdem ihn Jesus zu seinem Gastgeber erwählt hat, will er sich dieser Gnade würdig erweisen und rein vor Jesus dastehen; er verzichtet deshalb auf Reichtum und ungerechtes Gut. Durch diese *μετάνοια* wurde aus dem für Jesus
9 interessierten Zuschauer ein Jünger. Deshalb beantwortet Jesus sein heroisches Versprechen (*πρὸς αὐτόν* zu ihm, nicht: in bezug auf ihn) mit der Versicherung, daß ihm und seinen Angehörigen (die seine Gesinnung teilen) durch diese persönliche Berührung mit Jesus Erlösung aus dem Elend der Sünde zuteil geworden ist. Es hat sich an einem Abrahamsnachkommen, der einem sündigen Stande angehörte, der (messianische) Segen, der den Abrahamskindern versprochen war, erfüllt.
10 Jesus, der in dieser Welt als Menschensohn wirkt, hat ja gerade die Aufgabe, Sünder aufzusuchen und zu retten (vgl. Mk 2, 17 +).

§ 206. Das Gleichnis von den Minen bzw. Talenten.
Lk 19, 11—27; Mt 25, 14—30.

Ähnlich wie das Parabelpaar von den zum großen Gastmahl Geladenen (Lk 14, 15—24; Mt 22, 1—14; s. § 182) werden auch diese beiden Gleichniserzählungen entweder als zwei verschiedene Rezensionen ein und derselben Parabel oder als zwei zu verschiedenen Zeiten gesprochene, inhaltlich sich aber eng berührende Parabeln aufgefaßt. Während Mt das Gleichnis von den Talenten den bildlichen Ermahnungen zu wachsamem Harren auf die Wiederkunft des Herrn (der wachende Hausherr; der treue und der treulose Sklave; die klugen und die törichten Jungfrauen) angehängt hat und eine ausführliche Schil-

derung des letzten Gerichtes folgen läßt, also eine rein systematische Anordnung aufweist, kennt Lk Zeit und Ort des Gleichnisses von den Minen: Jesus hat es noch im Hause des Zachäus zu den Zeugen seines Gespräches mit diesem gesprochen (*προσθεὶς εἶπεν* = *προσέθετο εἰπεῖν*). Auch bemerkt Lk einleitend, daß die verbreitete falsche Hoffnung, Jesus werde nun bald im nahen Jerusalem die Vollendung des sehnlichst erwarteten messianischen Reiches irgendwie herbeiführen, durch das Gleichnis widerlegt werden sollte.

In der einzelnen Durchführung bestehen neben weitgehender und unbedingt literarische Abhängigkeit fordernder Gleichheit auch beachtenswerte Verschiedenheiten. Während Mt einfach einen „verreisenden Mann", also anscheinend eine sehr reiche Privatperson in seinem Handeln und Urteilen schildert, spricht Lk von einem „edelgeborenen Mann", einem Prinzen, der „in ein fernes Land reist", um sich dort zum König seines Landes ernennen zu lassen.

Die Geschichte des herodianischen Herrscherhauses kennt mehrere Fälle, wo sich Fürsten dieses Geschlechtes die Herrschaft über Palästina durch die Regenten des römischen Reiches bestätigen ließen; insofern schildert Lk die Wirklichkeit, wie sie tatsächlich vorkam, ohne aber auf einen einzelnen Fall (etwa Archelaus) anzuspielen. Vor der Abreise muß „der abreisende, sein Haus verlassende Mann seinen Sklaven die Verwaltung (seiner Güter) übertragen" (Mk 13, 34). Bei der Verteilung von vorhandenem Bargeld wählt der Herr nach Lk 10 Sklaven aus und übergibt einem jeden die kleine Summe von einer Mine (= 100 Drachmen = ca. 80 ℳ) mit dem Auftrag, das Kapital zu gewinnbringender Beschäftigung zu verwenden (*πραγματεύεσθαι* oder *διαπραγματεύεσθαι* Vers 15 = Handel treiben, Geschäfte machen; *ἐν ᾧ ἔρχομαι* = in der Zeit bis zu meiner Rückkehr). Nach Mt verteilte der Herr die viel größere Summe von 8 Talenten; gemeint ist wohl das Silbertalent (vgl. Vers 27), das 60 Minen betrug und ca. 5000 ℳ wert war (vgl. Mt 18, 24). Auch fand nach Mt die Verteilung nicht gleichmäßig statt, sondern von den erwählten 3 (nicht 10) Sklaven erhielt der eine gleich 5, der andere 2 und der dritte nur 1 Talent, weil die Fähigkeiten der einzelnen verschieden waren (*κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν*). Unmittelbar nach dieser Verwaltungsübertragung reiste der Herr ab (*εὐθέως* bei Mt gehört wohl zu *ἀπεδήμησεν*, da es bei der Verbindung mit dem folgenden Satz nach den andern sprachlichen Analogien *εὐθέως δὲ* oder *καὶ εὐθέως* heißen müßte). Seine Abwesenheit benützten, wie Lk allein berichtet, die ihm feindlich gesinnten Mitbürger zu einer Aktion gegen ihn; eine ihm nachreisende Gesandtschaft sollte bei der obersten Behörde seine Ernennung zum König vereiteln. Auch das war i. J. 4 v. Chr. geschichtliche Tatsache, als die

Juden durch eine Gesandtschaft an Kaiser Augustus die Ernennung herodianischer Prinzen zu Herrschern über Palästina zu hintertreiben versuchten.

Die lange Abwesenheit des Herrn benutzen nun die Sklaven in verschiedener Weise. Mt erzählt, wie die von ihm erwähnten 3 Sklaven gehandelt haben. Auch Lk nennt (bei der Rechenschaft) nur 3 Fälle, verschweigt also, wie sich die übrigen 7 Sklaven verhalten haben. Der tüchtigste Sklave ist der, welcher zu seiner Mine 10 andere dazugewonnen (Lk) oder seine 5 Talente verdoppelt hat (Mt). Halb so viel leistete bei Lk ein zweiter Sklave, der zu seiner Mine bloß 5 andere dazugewonnen hat; bei Mt ist aber dieses geringere Ergebnis nur durch das geringere Betriebskapital verschuldet; er hat seine 2 Talente ebenfalls verdoppelt wie der erste. Ein dritter Sklave dagegen war zum Arbeiten zu faul und sorgte nur ängstlich dafür, daß ihm die anvertraute Summe nicht verloren ging; er wickelte sie nach Lk in ein Schweißtuch und hob sie so auf; nach Mt mußte er sie, da die Geldsumme zu groß gewesen wäre, um in einem kleinen Tuch aufbewahrt zu werden, in der Erde vergraben.

Nach langer Zeit (Mt) kommt der Tag der Rechenschaft (*συναίρειν λόγον* Mt wie 18, 23); der verreiste Mann kehrt als König zurück (Lk). Zuerst werden die Verwalter der Geldsummen vorgerufen. Dabei berichten die 3 Sklaven über ihr Verhalten. Die beiden ersten, welche dem Herrn das ihnen anvertraute Geld nebst der gewonnenen Summe übergeben, werden wegen ihrer Treue belohnt; diese hatte sich zwar nur in kleinen Dingen (Lk: in sehr kleinen) erprobt, aber der Lohn soll doch ein großer sein: sie werden über vieles (als Verwalter) gesetzt; nach Lk über 10 bzw. 5 Städte als Beamte des neuen Königs; außerdem hat ihnen, wie sich aus dem Folgenden ergibt, der Herr das anvertraute und das dazu erworbene Geld geschenkt. Die in den Mund des Herrn nicht passenden Schlußworte in Mt 21 und 23: „Gehe ein in die Freude deines Herrn!“ sind eine Art von exegetischer Anmerkung des Evangelisten und wollen das jenseitige selige Leben mit Christus als den Lohn seiner treuen Diener nennen (*χαρά* bedeutet nicht ein irdisches Freudenmahl). Der faule Sklave machte den Versuch, sich als einen ängstlichen Menschen hinzustellen, der nur aus Furcht vor einem möglichen Verluste der Geldsumme sie unbenutzt gelassen habe; er habe die Härte, d. h. Strenge, und die Gewinnsucht seines Herrn gekannt; ja er wirft ihm sogar Ungerechtigkeit und Bedrückung vor, indem er da Gewinne nehme, wo er keine Zahlung geleistet (*αἴρεις ὃ οὐκ ἔθηκας*), bildlich gesprochen: ernten wolle, wo er gar nicht gesät habe. Mt hat auch den Parallelismus übernommen, aber das Bild vom Ernten—Säen vorangestellt und durch die Synonyma: Einsammeln (von Früchten) —

Ausstreuen (der Samenkörner; wohl nicht Verteilen kleiner Geldsummen) erweitert. Unausgesprochen ist die Folgerung: Ein solcher Herr, der sogar aus Nichts etwas gewinnen will, würde den Verlust seines Eigentums furchtbar hart strafen. Darum bringt der faule Sklave das anvertraute Geld unversehrt zurück und weist seinen Herrn darauf hin. Aber seine Hoffnung, durch diese Ausreden ein gnädiges Schicksal zu erreichen, schlägt fehl. Gerade seine Entschuldigungsgründe belasten ihn schwer (Lk *ἐκ τοῦ στόματός σου κρίνω σε* = auf Grund deiner Aussage verurteile ich dich). Wenn er wirklich die Strenge und Geldgier seines Herrn gefürchtet hätte (*ᾔδεις κτλ.* ist rhetorischer Fragesatz, der den Sinn hat: du hast in Wirklichkeit nicht das geglaubt, was du mir jetzt vorwirfst), so hätte er alles daran setzen müssen, wenigstens einen bescheidenen Gewinn für seinen Herrn zu erzielen. Dafür gab es bei dem damaligen Geldverkehr ein einfaches und müheloses Verfahren: er brauchte bloß das Geld „auf die Bank" zu bringen (*διδόναι ἐπὶ τράπεζαν* Lk, *βαλεῖν τοῖς τραπεζίταις* Mt); da hätte es Zins (*τόκος*) getragen, und der Herr hätte nach seiner Rückkehr das dadurch vermehrte Kapital einkassieren (*ἔπραξα* Lk, *ἐκομισάμην* Mt) können. Weil „der schlechte Sklave" aber selbst dazu zu träge (*ὀκνηρός* Mt) war, darf er die zurückgebrachte Geldsumme nicht behalten wie die beiden andern Sklaven, sondern es muß ihm auf Befehl des Herrn von „den Dabeistehenden" (Lk, ergänze Dienern) abgenommen und als weiteres Geschenk dem tüchtigsten Sklaven zu den 10 dazu erworbenen Minen (das soll wohl der ungenaue Ausdruck *ἔχειν δέκα μνᾶς* bei Lk besagen), bzw. zu den 10 Talenten dazu gelegt werden. Lk (wohl nicht ein Glossator) erwähnt hier einen erstaunten Zwischenruf der Dabeistehenden, die einwenden, daß der tüchtigste Sklave an sich schon eine sehr reichliche Geldbelohnung (10, eigentlich 11 Minen) bekommen hat. Aber der Herr rechtfertigt sich (Lk 26 müßte mit *καὶ ἀποκρίθη αὐτοῖς* oder ähnlich eingeleitet sein) mit dem im Menschenleben sich oft bewahrheitenden Erfahrungssatz, daß Leute, die Besitztümer haben, noch mehr, ja in der Tat überreichlich bekommen (Mt), während solche, die keine haben, auch noch das Wenige, was sie haben, verlieren (vgl. den Satz als Aussage Jesu Mk 4, 25 + in § 104). Für den faulen Sklaven bedeutet dieses „Gericht" (Lk 22) natürlich einen Ausschluß aus der Zahl der brauchbaren Diener des Herrn. Mt läßt deshalb wiederum unter Einfügung eines allegorischen Zuges den Herrn in paralleler Antithese zu den Belohnungen der guten Sklaven durch die Zulassung „zur Freude des Herrn" die Höllenstrafe über „den unnützen Sklaven" verhängen (vgl. Mt 8, 12; 22, 13; 24, 51), während bei Lk die Parabelform korrekt beibehalten und das Schicksal der Bürger erzählt wird, die nach Vers 14 die Ernennung des Edelgeborenen zum König ver-

hindern wollten. Sie werden nun als Feinde des Königs zum Tode verurteilt und sollen — ein besonderer Zug der Grausamkeit — vor den Augen des Königs niedergemetzelt werden.

Der Sinn der beiden Gleichnisse ist völlig derselbe. Es wird darauf hingewiesen, daß Jesus vor der Vollendung des Gottesreiches diese Welt noch für längere Zeit verlassen (und in den Himmel kommen Lk), vorher aber seine Jünger (d. h. die Gläubigen) mit Gaben, d. h. mit „Gnade und Wahrheit" (Jo 1, 14) ausstatten wird. Mit diesem religiösen Kapital muß nun jeder Christ während der (langen, Mt) Periode des Fernseins Christi arbeiten. Wenn er bei der Parusie (als wirklicher König Lk) wiederkommt, wird er die, welche ihren religiösen Besitz vermehrt, also neue Gnaden und Tugenden „sich erkämpft" (Lk 13, 24) haben, mit ewiger Seligkeit in höherem oder geringerem Maße belohnen, die aber, welche ihre religiösen Kräfte nicht betätigt haben, behandeln wie solche, die gar keine Begnadigung erfahren haben, also der Verdammnis preisgeben (Mt; vgl. 2 Kor 6, 1; 1 Tim 4, 14). Das ungläubige Judentum, das Jesus nicht als König im Gottesreich anerkennen will, muß er bei diesem strengen Endgerichte als seinen Feind betrachten und dem ewigen Tode überliefern (Lk).

Bei Lk ist die Parabel völlig korrekt durchgeführt, während bei Mt an drei Stellen die bildliche Schilderung verlassen und die Übertragung eingefügt ist (Lohn der Seligkeit, Strafe der Hölle). Auch erscheint die Wahl von Talenten statt von Minen als eine Verbesserung an der Parabel. Für die Ausstattung, die Christus den Seinen hinterlassen hat, ist die kleine Summe einer Mine ein schwaches Bild, während der große Geldwert eines Talentes dieses zu einem viel geeigneteren Äquivalent macht. Auch schien es Mt passend, den Gedanken der Verschiedenheit in der Gnadenausstattung (vgl. 1 Kor 12; Eph 4, 7; 1 Petr 4, 10 f) in der Erzählung zum Ausdruck zu bringen. Es ist nicht denkbar, daß Lk diese Pointen ausgelassen und abgeschwächt haben sollte; vielmehr liegt die Umarbeitung auf seiten des Mt. Er hat aus dem Manne, der seine Sklaven durch Übergabe von kleinen Summen auf die Probe stellen will, einen, der sein sehr großes Vermögen verteilt, gemacht. Infolgedessen paßt das Wort des Herrn: „du warst über weniges getreu" (Vers 21 und 23) bei Mt nicht mehr recht, während es bei Lk sogar im Superlativ („du warst in ganz Geringem getreu", Vers 17) einen guten Sinn hat. Wenn bei Mt die beiden guten Sklaven „über vieles gesetzt" werden, so kann dies doch wohl nur im Hinblick auf die bei Lk erwähnten Verwalterposten über 10 bzw. 5 Städte gesagt worden sein. Daß der Herr bei Mt seinen guten Sklaven so große Summen wie 10 bzw. 5 Talente schenkt, bedeutet ebenfalls eine praktische Schwierigkeit; er verschenkt ja damit sein eigenes

Vermögen an Geld. Auch würde man bei Mt erwarten, daß das Talent des faulen Sklaven unter den beiden guten verteilt wird, da diese ja in bezug auf die Leistung sich gleich stehen. Diese kleinen Unstimmigkeiten bei Mt sind deutliche Fingerzeige dafür, daß auch hier eine Zusammenredigierung verwandter Logien Jesu vorliegt. Mt hat gewußt, daß Jesus gelegentlich seine Gnadenausstattungen mit Talenten verglichen und zur größtmöglichen Ausnützung dieses Besitzes ermahnt hat. Die Parabel von den Minen, die in der Mt und Lk gemeinsamen Quelle stand und sicher im wesentlichen so lautete, wie sie bei Lk überliefert ist, war für Mt Anlaß, auch den Vergleich mit den Talenten einzuarbeiten und die Parabel in dieser Umformung seinen Lesern zu bieten. Der Einzelzug, daß Jesus bei der Parusie einem neu eingesetzten König, der auch an seinen Feinden Rache nimmt, gleich sei, erschien ihm entbehrlich. Ein prinzipielles Bedenken gegen diese die Wahrheitskerne der Unifizierung und der Duplizierung verbindende Hypothese, das etwa die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichterstattung dadurch erschüttert sähe (methodisch betrachtet eine petitio principii), wäre nur dann berechtigt, wenn die Umgestaltung durch Mt eine freie Erfindung des Evangelisten bzw. seiner Vorlage darstellen würde. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr hat sich Mt auch hier wie in vielen andern Fällen als ein die Tradition gut überblickender und theologisch denkender Berichterstatter erwiesen.

Im apokryphen „mit hebräischen Buchstaben" geschriebenen Evangelium las Eusebius (Theophanie) eine Version dieser Parabel, die die drei Sklaven folgendermaßen schildert: der eine habe das Vermögen seines Herrn mit Huren und Flötenspielerinnen vergeudet, der zweite es vervielfacht, der dritte das Talent vergraben; letzterer sei nur getadelt, nicht mit Gefängnis bestraft worden wie der erste.

§ 207. Die Salbung in Bethanien.

Mk 14, 3—9; Mt 26, 6—13; Jo 12, 1—8.

Die letzte Jerusalemreise (vgl. Mk 10, 32>) endete zunächst in dem nur 15 Stadien von Jerusalem entfernten Bethanien (vgl. zu Jo 11, 18) am Ostabhang des Ölberges. Jo läßt Jesus nach Erwähnung des verborgenen Aufenthalts in Ephraim in dieses Dorf kommen, wo die Erinnerung an die dort kurz vorher erfolgte Erweckung des Lazarus von den Toten noch sehr lebendig war. Diese Reise kann aber Jesus nicht direkt gemacht haben, sondern er hat den Umweg über Jericho gewählt (vgl. § 204). Die Ankunft in Bethanien datiert Jo auf den 6. Tag vor dem Paschafeste (πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα = ante diem sextum). Wenn der 14. Nisan als Beginn des Paschafestes angenommen wird, ist damit der 8. Nisan gemeint, und je nachdem der

14. Nisan als ein Donnerstag oder als ein Freitag erklärt wird, ist der Freitag oder Samstag vorher der Tag der Ankunft in Bethanien. Da am Sabbat keine Wanderungen möglich waren, ist Jesus wohl im Laufe des Freitag in Bethanien angekommen. Das Gastmahl, das ihm dann bereitet wurde, ist vielleicht auf den Samstagabend zu verlegen; am andern Tag (*τῇ ἐπαύριον* Jo 12) fand dann der feierliche Einzug in Jerusalem statt. Mk und Mt erzählen die Salbung in Bethanien erst nach diesem Einzug im Anschluß an die zwei Tage vor dem Pascha (Mk 14, 1 >) erfolgte Entschließung der Synedristen, Jesus listigerweise zu verhaften und zu töten. Die Syn bieten also auch hier keine chronologische Ordnung.

Der Aufenthalt Jesu in Bethanien war für einen Mann namens Simon der Aussätzige (wohl weil er vom Aussatz geheilt worden war, vielleicht durch Jesus) der willkommene Anlaß, ihn mit seinen Jüngern zu einem Gastmahl einzuladen. Auch die Geschwister Lazarus, Martha und Maria waren anwesend; ersterer als Gast, die beiden Schwestern in Rollen, die der von Lk 10, 38—42 gegebenen Charakteristik entsprechen. Die vielgeschäftige Martha half bei der Bedienung der Gäste, die „den guten Teil sich erwählende" Maria war auch hier nur darauf bedacht, Jesus ihre Liebe und Verehrung zu bekunden. Sie — ihren Namen erwähnt nur Jo — war es, die an Jesus eine Salbung vollzog. Dazu verwendete sie das kostbare Öl der echten (das ist wahrscheinlich der Sinn von *πιστικός*) Narde, einer indischen Baldrianpflanze, und zwar ein ganzes Pfund (*λίτρα* Jo = ca. 330 g). Sie brachte es nach Mk, Mt in einer Alabasterflasche herbei; dann brach sie deren Hals ab (Mk) und goß einiges Öl auf das Haupt Jesu. Jo übergeht diese Hauptsalbung und erwähnt dafür die Fußsalbung, die Mt, Mk nicht erzählen. Dann benutzte Maria ihre aufgelösten Haare, um die benetzten Füße trocken zu reiben. Beide Akte: Salbung Jesu und Abtrocknung der Füße mit den Haaren hatte Jo anticipando schon 11, 2 als die für Maria charakteristische Handlung erwähnt (vgl. § 134). Da auch die Syn später von einer „Salbung des Leibes" Jesu sprechen, wird ihr Bericht nicht so aufzufassen sein, daß alles Öl nur auf das Haupt Jesu gegossen wurde. Es wird vielmehr anzunehmen sein, daß die Salbung mit dem Haupte begonnen hat (eine bei Gästen übliche Zeremonie, Lk 7, 46); die folgende Fußsalbung wird von den Syn nicht mehr berichtet, weil sie den sofort erhobenen Widerspruch der Jünger erzählen, die Maria an weiterer Verschwendung der Salbe hindern wollten. Jo aber erzählt den End- und Höhepunkt dieses Aktes hingebender Liebe und unterstreicht noch die Reichlichkeit der Gabe, indem er mitteilt, daß der Duft des Salböls das ganze Haus erfüllt hat.

Manchen Augenzeugen dieses Vorgangs erschien er als unnütze Verschwendung. Sie drückten ihren Ärger sogar in heftigen Worten Maria gegenüber aus (Mk) und zwar wahrscheinlich schon bei Beginn der Handlung (auch der Jo-Bericht, der zuerst die vollendete Salbung, dann den Widerspruch erwähnt, verträgt diese Auffassung). Nach Mt waren es sogar die Jünger Jesu, die so dachten, und nach Jo war der künftige Verräter Jesu, Judas Iskarioth, der Wortführer. Man schätzte den Wert des Salböls auf 300 Denare (und darüber, Mk) = ca. 240 Mk. Hätten es die Jünger verkaufen dürfen, so hätten sie mit dem Erlös manchen Armen helfen können. Jo macht dazu die exegetische Anmerkung, daß Judas nur aus Heuchelei diese Sorge um die Armen bekundete; in Wirklichkeit hätte er es gerne gesehen, wenn diese Summe in die gemeinsame von ihm verwaltete Kasse (*γλωσσόκομον* = *γλωσσοκομεῖον* Behälter, Kasten) gelangt wäre; er hätte dann wieder Beträge veruntreuen (*βαστάζειν* forttragen) können, was er als „Dieb" bisher auch schon öfter getan hatte. Die in diesem Jünger Jesu vorhandene Geldgier läßt den kommenden Verrat verständlicher erscheinen.

Jesu Antwort auf diese Einwände verbietet, Maria an der Vollendung der Handlung zu hindern (Mk Jo *ἀφιέναι* = gewähren lassen, vgl. Mt 3, 15). Der von Judas heuchlerisch, von einigen übrigen Jüngern sicher aufrichtig vorgebrachte Einwand der Armenfürsorge kann im gegenwärtigen Fall nicht geltend gemacht werden, weil es sich um eine ganz vereinzelte Ausnahme handelt. Jederzeit werden die Jünger Arme um sich haben, denen sie Wohltaten spenden können; jetzt aber gilt es an Jesus selbst „ein gutes Werk" zu tun, wozu später keine Gelegenheit mehr sein wird, da Jesus nur noch kurze Zeit (*οὐ πάντοτε* Litotes) bei ihnen ist. Die von Maria vollzogene Handlung ist nämlich als antizipierte Salbung des Leichnams Jesu, der für das Begräbnis hergerichtet werden soll, zu betrachten. Die Nähe des Todes Jesu rechtfertigt die Vorstellung, nach der sein Leib schon als tot gilt und der heutige Tag schon als Begräbnistag angesehen werden darf (Jo). Das Nardenöl, das Maria aufbewahrt und heute ausgegossen hatte, ist also, ohne daß sie das so beabsichtigt hatte, zu einem Liebesdienst an einem Toten verwendet worden (*τηρήσῃ* Jo ist wohl = *τετηρηκυῖα ᾖ* und bezieht sich nicht auf einen Rest von Öl, den Maria bis zum Karfreitag aufheben soll).

Der Bericht des Jo berührt sich so eng mit dem Mk-Bericht, daß auch hier Kenntnis desselben anzunehmen ist. Daß auch der vierte Evangelist diese Perikope in sein Ev aufgenommen hat, hatte wohl den Grund darin, daß er wertvolle Ergänzungen bieten konnte. Vor allem war es ihm darum zu tun, den Namen der salbenden Frau zu nennen. Dabei entsprach er hier wie 11, 2 der von Mk-Mt überlieferten feier-

lich ausgesprochenen Weissagung Jesu, daß immer, wenn das Evangelium vom Sterben Jesu (*τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο* Mt ist vielleicht auch bei Mk die ursprüngliche Lesart, obwohl ℵ B u. a. nur *τὸ εὐαγγέλιον* lesen) erzählt werden wird, auch die Salbung dieser Frau erwähnt und sie so im Andenken der Menschen bleiben wird. Lk hat allerdings dieser Prophezeiung nicht entsprochen, obwohl seine Mk-Quelle ihm die Perikope überliefert hat. Der Grund lag wohl darin, daß er schon in 7, 36—50 erzählt hatte, wie eine Sünderin während eines Gastmahls — der Gastgeber hieß ebenfalls Simon — die Füße Jesu mit ihren Reuetränen benetzt und mit ihren Haaren abgetrocknet und dann auch eine Salbung der Füße mit Öl aus einem Alabasterfläschchen vollzogen hat (vgl. § 92). Da Lk auch sonst von zwei verwandten Begebnissen nur eines erzählt (vgl. die Auslassung der Speisung der 4000 u. a.), darf wohl auch hier dieses Motiv angenommen werden. Ausgeschlossen ist jedenfalls, daß die Salbung in Bethanien mit der durch die Sünderin identisch ist.

§ 208. Bethanien wird von vielen Juden aufgesucht.

Jo 12, 9—11.

9 Die Kunde von der Anwesenheit Jesu in einem Dorfe vor den Mauern Jerusalems verbreitete sich wie ein Lauffeuer unter den Bewohnern der Stadt und den bereits anwesenden Festpilgern (vgl. 11, 55 f). Die Folge war, daß sehr viele Juden nach Bethanien hinausgingen. Neben Jesus wurde aber auch Lazarus, dessen Erweckung von
10 f den Toten ja kurz vorher geschehen war, aufgesucht. Die so gewonnenen unmittelbaren Eindrücke weckten in vielen den Glauben an Jesus (als Gottgesandten und Messias), so daß sie sich von der Gefolgschaft der Feinde Jesu lossagten (*ὑπῆγον*). Das veranlaßte eine neue Gegenaktion der Synedristen (genannt sind die Hohenpriester als ihre Führer). Sie beschlossen auch den Tod des Lazarus, um so die angestaunte Person zu beseitigen und zu zeigen, daß seine Wiederkehr zum Leben nicht von langer Dauer war.

Biblische Zeitfragen (Fortsetzung)

Dritte Folge.

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl. —,80
2. Dr. M. Meinertz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl. —,80
3/4. Dr. J. Nikel, Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 4. Aufl. 1,60
5/6. Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl. 1,60
7. Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. —,80
8/9. Dr. Paul Karge (Münster), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl. 1,60
10. Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11. Dr. J. Göttsberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl. —,80
12. Dr. Fr. W. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl. —,80

Vierte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. —,80
2. Derselbe, Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu. 3. Aufl. —,80
3/4. † P. Theophil Witzel O. F. M. (Fulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweistromeland. 3. Aufl. 1,60
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. —,80
6/7. Dr. J. Döller (Wien), Die Messiaserwartung im Alt. Test. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. —,80
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. —,80
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11/12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottessohnes. 3. Aufl. 1,60

Fünfte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Rießler (Tübingen), Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. —,80
2. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Inspiration des Neuen Testamentes. —,80
3. Dr. J. Nikel (Breslau), Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 3. Aufl. —,80
4/5. Dr. Bartmann (Paderborn), Das Reich Gottes in der Hl. Schrift. 1,60
6/7. Dr. N. Peters, Der Text des A. T. und seine Geschichte. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. J. Rohr (Tübingen), Griechentum und Christentum. —,80
9/10. Dr. S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie. 1,60
11/12. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Wunder Jesu. 1,60

Sechste Folge (1./2. Auflage).

1/2. Dr. A. Sanda (Leitmeritz), Salomo und seine Zeit. 1,60
3. Dr. Fr. X. Steinmetzer, Der heilige Petrus. —,80
4/5. Dr. E. Krebs, Religionsgeschichtliches Problem des Urchristentums. 1,60
6/7. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. 1,60
8. Dr. P. Dausch, Lebensbejahung und Aszese Jesu. —,80
9/10. Dr. P. Karge, Babylonisches im Neuen Testament. 1,60
11/12. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe. 1,60

Siebente Folge (1./2. Auflage).

1/2. Dr. A. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit. 1,60
3. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. II. Septuaginta und Buch der Weisheit. —,80
4. Dr. P. Dausch, Die synoptische Frage. —,80
5. Dr. P. Rießler, Der Prophet Jeremias. —,80
6. Dr. J. Nikel, Der Hebräerbrief. —,80
7/8. † Dr. Fr. X. Pölzl (Wien), Der Weltapostel Paulus. 1,60
9. Dr. P. Dausch, Zweiquellentheorie u. d. Glaubwürdigk. d. 3 ält. Evang. —,80

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Biblische Zeitfragen (Fortsetzung)

10. Dr. A. Schulz, Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testam. —,80
11./12. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. I. Die Zeit der Vorbereitung. 1,60

Achte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im Alt. Test. 1,60
3./4. Dr. M. Meinertz, Die Gleichnisse Jesu. 3. Aufl. 1,60
5./6. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. 3. Aufl. 1,60
7./8. Dr. A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. 3. Aufl. 1,60
9./10. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus der galiläischen Mission. 3. Aufl. 1,60
11. Dr. F. Feldmann, Israels Relig., Sitte u. Kultur in d. vormos. Zeit. —,80
12. Dr. P. L. Landersdorfer (Ettal), Die sumerische Frage u. die Bibel. —,80

Neunte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. J. Göttsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T. 1,60
3./4. Dr. J. Fischer, Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament. 1,60
5./6. Dr. P. Dausch, Christus in der modernen sozialen Bewegung. 1,60
7./9. Dr. J. Döller, Das Weib im Alten Testament. 2,—
10./12. Dr. P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient. 2,—

Zehnte Folge (1./2. Auflage).

1./3. Dr. J. Nikel, Die Pentateuchfrage. 2,—
4./6. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. III. Kämpfe, Lehren, Wundertaten. 2,—
7./8. Dr. P. Heinisch, Das „Wort" im A. T. und im Alten Orient. 1,60
9./10. Dr. P. Dausch, Der Wunderzyklus Mt 8–9 u. die synopt. Frage. 1,—
11./12. Dr. J. Döller, Die Wahrsagerei im A. T. 1,60

Elfte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die persönliche Weisheit des A. T. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. 1,60
3./5. D. N. Peters, Die Leidensfrage im A. T. 2,—
6./7. Dr. A. Schulz, Erzählungskunst in den Samuel-Büchern. 1,60
8./9. Dr. J. Rohr, Das Gebet im Neuen Testament. 1,60
10./12. Dr. Andr. Eberharter, Sünde und Buße im Alten Testament. 2,—

Zwölfte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. B. Heigl, Religionsgeschichtliche Methode und Theologie. 1,40
3./4. Dr. R. Storr, Das Frömmigkeitsideal der Propheten. 1,40
5. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. IV. Johannesevangelium Kap. 7 bis 11. 0,80
6. Dr. Andreas Eberharter, Die vorexilischen Propheten und die Politik ihrer Zeit. 0,80
7. Dr. J. Geiselmann, Der petrinische Primat (Matth. 16, 17 ff.). 0,60
8./10. Dr. A. Wikenhauser, Die Christusmystik des hl. Paulus. 2,80
11./12. Dr. Fr. W. Maier, Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9–11. 3.—

Dreizehnte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. J. Sickenberger, Das Leben Jesu nach den vier Evangelien. V. Der Schluß des Wirkens außerhalb Jerusalem.

In Vorbereitung:

3./4. Dr. A. Eberharter, Der Dekalog.
5./6. Dr. J. Rohr, Die soziale Frage im N. T.
7./8. Dr. J. Mader, Jerusalem.
9./10. Dr. B. Heigl, Mysterienreligionen und Urchristentum.
11./12. Dr. P. Heinisch, Tod und Jenseits im Alten Testament.

Die früheren Folgen, sowie einz. Hefte sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Biblische Zeitfragen
begründet von Joh. Nikel und Ign. Rohr
fortgeführt von Paul Heinisch und Friedr. Wilh. Maier

13. Folge / Heft 3–4

Der Dekalog

Von

Dr. Andreas Eberharter
Universitätsprofessor in Salzburg

Münster i. W. 1930

Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

Biblische Zeitfragen

Das Interesse für die wichtigen biblischen Fragen ist nicht nur bei den Theologen vorhanden, sondern es nimmt auch in erfreulicher Weise bei den gebildeteren Laien von Tag zu Tag zu. Die theologische Wissenschaft muß bestrebt sein, dem Bedürfnis nach Aufklärung über die biblisch-historischen Grundlagen unserer christlichen Weltanschauung entgegenzukommen. Da populär-wissenschaftliche Vorträge nur in größeren Städten gehalten werden können, die theologischen Zeitschriften aber meist nur in die Kreise des Klerus dringen, so hat die Verlagsbuchhandlung sich entschlossen, in den **Biblischen Zeitfragen** einen Zyklus von Broschüren herauszugeben, welche in einer auch der gebildeteren Laienwelt verständlichen Form jene biblischen Einzelfragen behandeln sollen, die im Vordergrund der Diskussion stehen. Die wissenschaftliche Leitung des Unternehmens haben z. Z. die Universitätsprofessoren Dr. P. Heinisch in Nymwegen und Dr. Fr. W. Maier in Breslau. Eine Reihe von bewährten Vertretern der alt- u. neutest. Exegese haben ihre Mitwirkung zugesagt. Subskriptionspreis der Folgen (12 Hefte) 8,— Goldmark, gebd. in Original-Band 9,50 Goldmark.

Die früheren Folgen können noch jetzt bezogen werden.

Erste Folge.

1. Dr. J. Nikel, Alte und neue Angriffe auf das Alte Test. 4. Aufl. —,80
2. Dr. J. Nikel, Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens. 4. Aufl. —,80
3. Dr. J. Rohr, Der Vernichtungskampf geg. d. bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,80
4. Dr. J. Rohr, Moderne Ersatzversuche f. das bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,80
5. Dr. Dausch (Dillingen), Der Kanon des Neuen Testaments. 4. Aufl. —,80
6. Dr. Dentler (Bärenweiler), Die Auferstehung Jesu im N. Test. 4. Aufl. —,80
7. Dr. Belser (Tübingen), Die Apostelgeschichte. 4. Aufl. —,80
8. Dr. J. Nikel, Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik. 4. Aufl. —,80
9. Dr. O. Wecker (Stuttgart), Christus und Buddha. 4. Aufl. —,80
10. Dr. C. Miketta (Weidenau), Die Amarnazeit. Palästina u. Ägypten in der Zeit der israelitischen Wanderung und Siedelung. 4. Aufl. —,80
11. Dr. Tillmann (Bonn), Jesus, der Menschensohn. 4. Aufl. —,80
12. Dr. P. Heinisch (Nymwegen), Griechentum u. Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. 4. Aufl. —,80

Zweite Folge.

1. Dr. J. Döller (Wien), Abraham und seine Zeit. 3. Aufl. —,80
2. Dr. Dausch (Dillingen), Das Johannesevangelium. 3. Aufl. —,80
3. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte. 4. Aufl. —,80
4. Dr. J. Rohr, Das Markusevangelium. 3. Aufl. —,80
5./6. Dr. Friedr. Maier, Die Briefe Pauli. 3. Aufl. 1,60
7. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk. 4. Aufl. —,80
8./9. Dr. Pölzl (Wien), Das Matthäusevangelium. 3. Aufl. 1,60
10. Dr. Feldmann (Bonn), Die Weissagung über den Gottesknecht im Buche Jesaias. 3. Aufl. —,80
11. Dr. Seb. Euringer (Dillingen), Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). 1./2. Aufl. —,80
12. Dr. J. Hehn (Würzburg), Der israelitische Sabbat. 3. Aufl. —,80

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Biblische Zeitfragen
Dreizehnte Folge / Heft 3/4

Der Dekalog

Von

Dr. Andreas Eberharter
Universitätsprofessor in Salzburg

Münster i. W. 1929

Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

IMPRIMATUR

Monasterii, die 25 Septembris 1929

Meis
Vicarius Episcopi Generalis

Nr. 4890

Druck der Aſchendorffſchen Buchdruckerei, Münſter i. W.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung . . . . . 1— 3

I. Kapitel. Der Ursprung des Dekalogs . . . . . 5—10

II. Kapitel. Der biblische Dekalog

§ 1. Der Wortlaut des Dekalogs . . . . . 11—12

§ 2. Die Einteilung, Reihenfolge und Zählweise des Dekalogs 12—15

§ 3. Das Alter des Dekalogs . . . . . 15—54

§ 4. Die ursprüngliche Gestalt des Dekalogs . . . . . 54—57

§ 5. Der Ort der Gesetzgebung . . . . . 57—59

§ 6. Die Promulgation des Dekalogs . . . . . 59—65

§ 7. Die Bedeutung des Dekalogs . . . . . 65—67

Einleitung.

Wenn in der folgenden Abhandlung vom Dekalog die Rede ist, so handelt es sich um jene Grundforderungen der sittlichen Lebensführung, die in Ex 20, 1—17 und Dt 5, 6—18 (21) enthalten sind. Die Forschung der neueren Zeit nimmt die Bezeichnung „Dekalog" schlechthin nicht mehr eindeutig. Der Grund hiervon liegt darin, daß man neben dem vorhin genannten Dekalog noch andere in der Thora entdeckt haben will, welche auf diese Bezeichnung Anspruch machen könnten und dürfen. Den ersten Anstoß zur Unterscheidung einer Mehrzahl von Dekalogen gab Goethe in seiner Schrift: „Zwo wichtige bisher unerörterte biblische Fragen. Erste Frage: was stund auf den Tafeln des Bundes" (1773). In dieser Schrift bezeichnete er Ex 34, 11—26 als den ältesten Dekalog [1]. Nach ihm hat dann J. Wellhausen [2] diese Ansicht von neuem aufgestellt und zu begründen gesucht. Wie dieser glaubte, bietet Ex 34 nicht die dritte, sondern die erste und einzige Gottesoffenbarung am Sinai. Es sind zehn neue d^{e}barim (Worte), die geoffenbart und von Moses auf die Tafeln geschrieben werden. Einen dritten Dekalog hat dann H. Greßmann [3] entdeckt in Dt 27, 14—26. Dieser Forscher meinte, daß man die Forderungen der Jahwereligion, ehe die Sammlungen des Bundesbuches und des Deuteronomiums entstanden waren, zu verschiedenen Zeiten in verschiedene Dekaloge zusammengefaßt hat. Es mochten mehrere Rezensionen in Umlauf sein, von denen die eine diese, die andere jene Vorschriften betonte. Wie J die rituellen, E die sittlichen Vorschriften hervorhebt, so läßt sich noch ein dritter Dekalog nachweisen, der viele sexuelle Vorschriften enthält. Die Mehrzahl der kritischen Exegeten huldigt der Ansicht, daß in der Thora eine Mehrzahl von Dekalogen zu finden sei [4]. Man bezeichnet den Dekalog in Ex 20, 1—17; Dt 5, 6—18 (21) als den ethischen Dekalog, den von Ex 34, 11—26 als den kultischen und den im Dt 27, 14—26 als den sexuellen oder den

[1] J. Horowitz, Jeschurun XI (1924) 246.

[2] Komposition des Hexateuchs [3], Berlin 1899, 84. 330—4. Jahrbücher für Deutsche Theologie 21, 521.

[3] Mose und seine Zeit, Göttingen 1913, 473 A. 2.

[4] H. Schultz, Alttestamentliche Theologie [5], Göttingen 1896, 154. M. Weber, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 16 (1818/19) 84 f. Biblische Zeitschrift XVI (1922) 6.

sichemitischen. Einen neuen Dekalog hat jüngst R. Pfeifer[5] festzustellen versucht. Er geht von der Anschauung aus, daß Israel vor seinem Einzug in Kanaan keine geschriebenen Gesetze besaß. In Exodus Kap. 23 sei aber ein Dekalog der Kanaaniter enthalten, den die Hebräer bei ihrer Übernahme nur geringfügig geändert hätten. Er sei wegen seiner Neuheit hier mitgeteilt:

1. Sechs Tage sollst du arbeiten, am siebenten Tage aber sollst du ruhen.
2. Das Fest der ungesäuerten Brote sollst du im Monat Abib zur vorgeschriebenen Zeit halten.
3. Und das Fest der Ernte, der Erstlingsfrüchte deiner Arbeit.
4. Und das Fest der Einsammlung am Ende des Jahres.
5. Zu drei Zeiten sollen alle Männer vor dem Herrn erscheinen.
6. Den Erstgebornen sollst du mir geben; so sollst du tun mit deinem Ochsen, deinem Schaf und deinem Esel.
7. Du sollst das Blut meines Opfers nicht mit gesäuertem Brot darbringen.
8. Nichts soll vom Fett meines Festopfers (?) über Nacht bis auf den Morgen übrigbleiben.
9. Das Beste von den Erstlingsfrüchten deines Ackers sollst du ins Haus des Herrn bringen.
10. Du sollst das Zicklein nicht in der Milch der Mutter kochen.

Danach hätten wir also noch einen 4., den sogenannten kanaanitischen Dekalog. Indes ist die Annahme mehrerer Dekaloge sehr problematisch. Um die Zehnzahl von Geboten zu bekommen, ist man gezwungen, im Texte ganz unbegründete Streichungen vorzunehmen. So bemerkt in bezug auf Ex 34, 11—26 B. Baentsch[6]: „Ob eine Zehnzahl von Geboten beabsichtigt war, ist nicht ganz sicher; denn die Zehnzahl läßt sich nur durch Ausscheidung einiger Sätze gewinnen. Immerhin ist die Möglichkeit zuzugeben, aber ein Dogma darf man daraus nicht machen." H. Schmidt lehnt Ex 34, 11—26 als Dekalog schroff ab, wenn er sagt: „Es ist unmöglich, das Konglomerat von kultischen Einzelbestimmungen noch als Dekalog oder als Dodekalog zu fassen"[7]. In ähnlicher Weise äußert sich E. Sellin[8]: „Daß in Dt 27,14—26 kein Dekalog vorliegt, sondern ein Fluchkatalog, der aus 12 Punkten besteht,

[5] Journal of Biblical Literature 43 (1924) 308.

[6] Exodus, Leviticus und Numeri übersetzt und erklärt, Göttingen 1903 (Handkommentar zum A. T. ed. Nowack I 2) 822.

[7] Forschungen zur Religion u. Literatur des A. u. N. T. Neue Folge 19. Heft 103 Anm. 31. Scuola cattolica, Series VI, Volume I (1923) 869 f.

[8] Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes I (Leipzig 1924) 82.

bedarf keiner weiteren Ausführungen." In der Aufzählung der einzelnen Gebote, insonderheit in Ex 34, 11—26 besteht ferner keine Übereinstimmung unter den modernen Kritikern. Es genüge, auf die Verschiedenheit, welche zwischen O. Meißner [9] einerseits und R. Smend [10] und J. Wellhausen [11] anderseits vorliegt, hinzuweisen. Zum kanaanitischen Dekalog sei bemerkt, daß er auf freier Auswahl beruht und nach einer Angleichung an den in Ex 34, 10—26 strebt. Auf diese Weise könnte man auch noch aus andern Abschnitten legislativer Natur einen Dekalog herausschälen. Viel erörtert wurde auch die Frage, welcher von den Dekalogen der Zeit nach als erster anzusehen sei. Die Ansichten darüber stehen sich im kritischen Lager schroff gegenüber. Doch melden sich neuestens immer mehr Stimmen, welche dem Dekalog in Ex 20, 1—17 die Priorität zuerkennen. Es seien nur genannt R. Kittel [12], H. Greßmann [13] und E. Sellin [14]. So meint z. B. der letztere: „Es ist die Annahme nicht abzuweisen, daß der Elohist die richtige Tradition bewahrt hat, während die des Jahwisten unter levitischen Einflüssen Änderungen erlitten hat." Endlich stützt sich die Annahme auf das Vorurteil, daß die kultischen Vorschriften älter seien als die ethischen. R. Pfeifer will für seinen von ihm gefundenen Dekalog das höchste Alter in Anspruch nehmen. Er ist aber so einsichtig, seine Hypothese nur als Vermutung zu bezeichnen [15]. Für uns hat diese Frage nur untergeordnete Bedeutung insofern, als wir überhaupt aus den oben angeführten Gründen eine Mehrzahl von Dekalogen ablehnen. Die Bezeichnung Dekalog ist für uns eindeutig und bezeichnet jene sittlichen Grundforderungen, welche Ex 20, 1—17 und Dt 5, 6—18 (21) enthalten sind. Damit wollen wir nicht behaupten, daß diese Benennung der Bibel entnommen ist. Denn in Ex 20, 1—17 und Dt 5, 6—18 (21) kommt diese Bezeichnung nicht vor. .Diese findet sich erst in Ex 34, 28, Dt 10, 4 und in der LXX. Die Beziehung der betreffenden Stellen auf den traditionellen Dekalog, d. h. auf Ex 20, 1—17 und Dt 5, 6—18 (21) ist wenigstens nicht sicher und exegetisch nicht bewiesen. Jene Benennung oder eine ihr äquivalente für die zehn Gebote in Ex 20, 1—17 usw. begegnet uns weder im AT noch NT [16]. Vom ethischen Dekalog, wie dieser gemeinhin genannt wird, soll in der folgenden Abhandlung die Rede sein.

[9] Der Dekalog I, Halle a. S. 1893, 28.
[10] Lehrbuch der atl. Religionsgeschichte [2], Freiburg i. Br., Leipzig u. Tübingen 1899, 280 Anm. 2.
[11] Komposition [3] 85 Anm. 4.
[12] Geschichte des Volkes Israel I [2], Gotha 1912, 468 Anm. 1.
[13] Mose und seine Zeit 477. [14] Geschichte 82. [15] Ebda. 309.
[16] Scuola cattolica, Series VI, Volume I (1923) 874.

I. Kapitel. Der Ursprung des Dekalogs.

Die Frage, auf wen als Urheber der Dekalog zurückzuführen und wann er entstanden ist, kann in einem zweifachen Sinn verstanden werden. Man kann nämlich unter dem Dekalog jene sittlichen Grundforderungen verstehen, die, abgesehen vom Sabbats- und Bildergebot, von alters her zum Gemeingut der Menschheit gehörten. In diesem Sinn genommen, ist Gott, der Schöpfer der Menschennatur, der Urheber des Dekalogs. Er hat die Menschennatur nicht nur als physisches, sondern auch als moralisches Wesen ins Dasein gesetzt. Es gibt für das Menschenleben nicht nur eine physische, sondern auch eine sittliche Seinsordnung. Der Dekalog reicht also, von seiner Formulierung und Vervollständigung in Ex 20, 1—17 = Dt 5, 6—18 (21) abgesehen, bis an die Anfänge des Menschengeschlechtes zurück und hat Gott, den Schöpfer der vernünftigen Menschennatur, zum Urheber. Er gehört zu jenem Gesetz, von dem der Apostel Paulus (Röm 2, 14 f) sagt: „Wenn die Heiden, welche das Gesetz nicht haben, aus natürlichem Antrieb das tun, was zum Gesetze gehört, so sind sie, die ein solches Gesetz nicht haben, sich selbst das Gesetz und zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihr Herz geschrieben sei, indem ihr Gewissen ihnen davon Zeugnis gibt, und die Gedanken sich einander anklagen und lossprechen." Der Dekalog in der vorhingemachten Einschränkung gehört zum natürlichen Sittengesetz und bildet den wesentlichsten Teil desselben. Thomas Aq. lehrt ausdrücklich, daß alle sittlichen Vorschriften notwendig zum Naturgesetz gehören, folglich auch der Dekalog, daß aber die Art und Weise dieser Zugehörigkeit zum Naturgesetz verschieden sei [1]. In bezug auf den Dekalog schreibt er dann: „Die Vorschriften des Dekalogs unterscheiden sich von den andern Gesetzesvorschriften dadurch, daß die Vorschriften des Dekalogs Gott selbst dem Volke gegeben, während die andern Gebote Moses dem Volke kundgetan hat. Zum Dekalog gehören also jene Vorschriften, deren Kenntnis der Mensch von Gott selbst hat. Dieser Art sind jene, die sofort aus den ersten allgemeinen Prinzipien ohne eingehendes Nachdenken erkannt werden können und ebenso jene, die alsogleich aus dem eingegossenen Glauben erkennbar sind" [2]. Und bezüglich der Verbindlichkeit der sittlichen Vorschriften schreibt er: „Die

[1] Summa theol. I 2 qu. 100 art. 1. [2] Ebd. art. 3.

sittlichen Vorschriften haben ihre Wirksamkeit durch das Gebot der natürlichen Vernunft, auch wenn sie durch kein Gesetz festgelegt werden. Hierin gibt es aber eine dreifache Abstufung. Einige sind ganz allgemeiner Natur und sind so offenkundig, daß sie einer Verlautbarung nicht bedürfen, wie das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe und andere derselben Art; diese sind gleichsam das Ziel der Gebote; daher kann bezüglich dieser niemand irregehen, sofern er vernünftig urteilt. Andere richten sich mehr auf Einzelheiten, deren Vernünftigkeit jedermann auch aus dem Volke leicht erkennen kann. Weil es jedoch vorkommt, daß hinsichtlich dieser eine Minderzahl von Menschen verkehrt urteilen kann, so bedürfen sie der Kundmachung, und zu diesen gehören die Vorschriften des Dekalogs" [3]. Wenn die Vorschriften des Dekalogs zum natürlichen Sittengesetz gehören, so müssen sie im großen und ganzen wenigstens vor deren Verlautbarung und Formulierung am Sinai in der Geschichte der Menschheit nachweisbar sein. Dieser Nachweis ist durch die neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Religionsgeschichte in exakter Weise erbracht worden. Es soll dies durch einige Beispiele von den Primitiven angefangen bis herab zu den alten Kulturvölkern erhärtet werden. So geht den Zwergvölkern Afrikas der Eigentumsbegriff keineswegs ab, wie bisweilen behauptet worden ist. Üble Nachrede, Verleumdung werden von ihnen verabscheut [4]. Den Buschmännern gilt Ehebruch als Verbrechen, sie pflegen und üben die Eltern- und Kindesliebe [5]. Bei den Kioupygmäen wird das vierte Gebot mit seltener Vollkommenheit beobachtet und die geschlechtliche Sittlichkeit mit seltener Strenge geübt. Ein Mädchen, dessen Fehltritt vor der Ehe offenbar wird, trifft der Familienbann [6]. Die primitiven Neger der Goldküste kennen einen Komplex von sittlichen Geboten: Wer Vater und Mutter oder seine Vorgesetzten ehrt, nicht tötet, nicht heimtückisch ist, nicht die Ehe bricht, nicht stiehlt, kein falsches Zeugnis redet, nicht habgierig ist, der wird im Volksmund „Njongmobi" d. h. „Gotteskind" im Gegensatz zu „Abonsambi" d. h. „Teufelskind" genannt [7]. Die Araukana bestrafen Verrat, Mord, Ehebruch, Diebstahl einer wertvollen Sache und Zauberei mit dem Tode [8]. In betreff der Sittlichkeit der Pygmäen schreibt W. Schmidt: „Die Gesamtheit der sittlichen Forderungen, welche die Pygmäen anerkennen, läßt keinen wesentlichen Punkt von denen außer

[3] Summa theol. I 2 qu. 100 art. 11.
[4] V. v. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins II (Freiburg i. Br., 1914) 429.
[5] Ebd. 413 f.
[6] P. Schumacher, Neues Reich IX (1927), 1005—7.
[7] K. v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte II², Bonn 1913, 369.
[8] V. v. Cathrein, ebd. III 215.

acht von jenem ungeschriebenen Gesetzbuch, welches immer und überall Individuen und Völker anerkannten und beobachteten, die sittlich hochstanden. Und wenn auch die auf die Pygmäen folgende Entwicklung bei manchen Völkern dieses oder jenes Blatt aus diesem Gesetzbuch verloren gehen ließ, Fragmente blieben auch da meist noch erhalten, so daß wir selbst von da aus noch die wesentliche Einheit des Menschengeschlechts in seinem Sittengesetz dartun können" [9]. In bezug auf die Andamanesen äußert sich derselbe Forscher, wie folgt: „Sie erkennen ein höchstes Wesen Puluga mit Namen. Puluga wird erzürnt durch Sünde und Unrecht, als da ist: Falschheit, Diebstahl, Mord, Ehebruch, schlechtes Schneiden der Nahrung und Verbrennen von Wachs zu Zauberzwecken" [10]. Über die Sittlichkeit der Südostaustralier bemerkt er zusammenfassend: „Die Ethik der Südostaustralier hat zwar ihre Flecken, aber daneben auch schöne und anmutende Züge; im großen und ganzen ist sie nicht verschieden von derjenigen, die überall auf der Welt gute Menschen schafft und die ihre letzte Erhebung und Veredlung im Christentum gefunden hat. Es ist daher unnötig, von einer besonderen Stammesmoral der Südostaustralier zu sprechen" [11].

Ed. v. Lehmanns hat in der „Kultur der Gegenwart" von der Moral der Primitiven ein sehr ungünstiges Bild entworfen. Er sagt, „daß von ihnen Mord, Lüge, Diebstahl, Unzucht nicht als Sünden angesehen werden und daß, wo Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Güte für Tugenden gehalten werden, die Grenze der Primitiven (bereits) überschritten sei". Dazu bemerkt W. Schmidt: „Man hat das Recht, erstaunt zu sein, daß solch gräßliche Behauptungen sich in einem Werke finden, welches den stolzen Titel ‚Kultur der Gegenwart' führt. Diese Kultur der Gegenwart wird vor den Gelehrten der Nachwelt einmal arg kompromittiert dastehen" [12]. Bei den australischen Zentralstämmen werden die Grundregeln für die Knaben in vier Punkte zusammengefaßt: Gehorsam gegen die Eltern, Beobachtung der Eheregeln, Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit im Gespräch, Achtung vor Leben und Eigentum der Stammesgenossen [13]. Wie bei den Primitiven, so finden wir auch bei den alten Kulturvölkern Sündenverzeichnisse, welche die Kenntnis der Mehrzahl von den Vorschriften des Dekalogs zur Voraussetzung haben. Hier sind vor allen die alten Ägypter zu nennen. Das

[9] Die Stellung der Pygmäenvölker, Stuttgart 1910, 291.

[10] Ursprung der Gottesidee [2], Münster i. W., 1926, 161.

[11] Ebd. 305.

[12] Ursprung der Gottesidee [2] 542.

[13] N. Soederblom, Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1916, 147; Schmidt-Koppers, Menschheitswege zum Gotteserkennen, Münster i. W. 1423, 45 f.

125. Kapitel des ägyptischen Totenbuches, eines der ältesten bekannten Gesetzbücher mit sittlichen Vorschriften, gibt deutlich davon Kunde. Wie wir aus ihm erfahren, hatte sich der tote Ägypter vor den 42 Totenrichtern d. h. Göttern zu verantworten. Unter den Sünden bzw. entgegengesetzten Tugenden, die bei diesem Verhör erwähnt werden, seien beispielsweise folgende aufgezählt: „Nicht kam mein Name zur Pauke des Allerhöchsten. Nicht kürzte ich einen Gott (bei den schuldigen Leistungen). Nicht fing ich weg die reinen Vögel der Götter. Nicht tat ich Arges an den Menschen. Nicht tötete oder quälte ich jemand. Nicht tat ich Unkeusches. Nicht brach ich die Ehe. Nicht verringerte ich am Getreide das Maß. Nicht verkleinerte ich das Zünglein der Wage. Nicht verrückte ich die Ackergrenzen. Nicht kannte ich Lügen“ [14]. Flinders Petrie hat die ganze Sittenlehre der alten Nilbewohner zusammengestellt. Darin fehlt kein einziges Gebot des natürlichen Sittengesetzes [15]. Über die Moral der alten Assyrer und Babylonier gibt uns ein Exorzismus Aufschluß, den ein Priester an einer Person vornimmt. Mitten in der Beschwörung fragt er den Gott, warum diese Person bestraft worden sei, und zählt nun die Sünden auf, welche die Ursache sein könnten, warum sie von den Göttern mit Übel heimgesucht wurde:

Hat er gesündigt gegen Gott?
Hat er mit Zauberei und Hexerei sich befaßt?
Hat er Vater und Mutter verachtet?
Hat er Vater und Mutter entzweit?
Mutter und Sohn entzweit?
Hat er das Blut seines Nächsten vergossen?
Hat er Unlauteres gesprochen, Frevelhaftes?
Hat er zu wenig gegeben?
Hat er zu viel behalten?
Hat er falsches Gewicht gebraucht?
Hat er für Nein Ja gesagt und für Ja Nein gesagt?
War er offen und frei im Sprechen, aber falsch im Herzen? [16]

In einem Lehrgedicht heißt es: „Verleumde nicht. Rede freundlich. Böses sprich nicht aus . . . Täglich bringe deinem Gott Opfer und Gebet dar zum Räucherwerk gehörig. Das ist es, was der Gottheit zukommt: Beten, Flehen und demütiges Niederwerfen sollst du ihr allmorgendlich geben“ [17]. Der indische Dschainismus verpflichtete seine

[14] V. v. Cathrein, Einheit des sittlichen Bewußtseins I 35—7.
[15] H. Greßmann, Texte u. Bilder zum A. T. I (1909) 98 f.
[16] Mr. Jastrow jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens I, Gießen 1905, 325 f.
[17] H. Greßmann, Altor. Texte u. Bilder I, 98 f.

Anhänger zu folgendem Pentalog: Nicht töten, nicht lügen, nicht stehlen, keinen geschlechtlichen Umgang pflegen, der weltlichen Begierde entsagen [18]. Die indische Sekte der Sikhs besaß den Glauben an einen Gott und hat eine Art Dekalog, der sich in mehreren Punkten mit dem mosaischen berührt [19]. Es ist daher leicht verständlich, wenn wir bereits in der alten Stammesmoral Israels Grundsätze vorfinden, welche die Forderungen des Dekalogs als bekannt voraussetzen. So erscheint nach Gn 4, 7—10 Gott als Rächer des Mordes, nach Gn 12, 17; 20, 3; 39, 9 als solcher des Ehebruches, nach Gn 31, 32 und 38, 7—10 erscheint er als Richter des Diebstahls und der Unzucht. Desgleichen wird die Pietät gegen die Eltern eindringlich empfohlen (Gn 9, 23). Die Lüge erscheint als etwas Strafbares (Gn 27, 18—28, 10). Streit und Unrecht sollen gemieden werden (Gn 13, 8—10; 29, 26; 42, 21). Der Schutz der weiblichen Ehre gilt als ein heiliges Recht (Gn 34, 7). Diese Vergehen gelten auch schon in alter Zeit als gegen Gottes heiligen Willen gerichtet. Unrichtig ist es daher, wenn B. Baentsch schreibt: „Nur war man in der alten Zeit weit entfernt, in diesen schlichten, selbstverständlichen Forderungen den höchsten und wesentlichsten Ausdruck des Willens Gottes zu sehen. Würdigte man sie überhaupt als göttliche und religiöse Gebote, so hatte man daneben doch die zahlreichen Kultsatzungen. Und gerade auf diese legte man so sehr den Hauptwert, daß man jener darüber vergaß. Erst die Propheten haben hier Wandel geschaffen" [20]. Übrigens ist die Tatsache, daß ethische Vorschriften unter göttlicher Sanktion stehen, kein Sondereigentum Israels. Denn wir finden dies auch im alten Babylonien und Ägypten. J. Hehn schreibt mit Bezug auf das erstere: „Die Babylonier wußten von den ältesten Zeiten her sehr wohl, daß man die Wahrheit sagen müsse, besonders wenn die Aussage durch einen Eid bekräftigt wird, daß man Leben, Eigentum und Familie des Nebenmenschen nicht antasten dürfe, und diese Vergehen standen bei ihnen unter göttlicher Strafe" [21]. Dasselbe Urteil fällt A. Erman hinsichtlich der Ägypter [22].

Wenn nun die Forderungen des Dekalogs als altes Erbgut der Menschheit anzusprechen sind, so wäre es so unmöglich nicht, daß man schon vor alters begonnen hat, diese wichtigen Satzungen zum Behufe des Jugendunterrichts und vielleicht auch für die Bußpraxis, die vielleicht älter ist, als man anzunehmen gewohnt ist, zusammenzustellen. Wo die

[18] K. v. Orelli, Allgem. Religionsgeschichte II² 108.
[19] Ebd. 109.
[20] Ex, Lv u. Nm übersetzt und erklärt LIII.
[21] Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Auffassung, Leipzig 1903, 9. 61.
[22] Die ägyptische Religion², Berlin 1909, 119—21.

erste Heimat einer solchen Zusammenstellung zu suchen ist, läßt sich schwer feststellen. M. Weber hat, insofern diese Tatsache literarisch bezeugt wird, gewiß recht, wenn er schreibt: „Der ethische Dekalog nimmt eine Sonderstellung ein als der erste Versuch einer summarischen Tugendlehre für die Herumwandernden, deren Unterricht über Gottes Willen Ex 13, 14 und öfter vorgeschrieben wird“ [23]. Doch wie immer es sich verhalten haben mag, eines bleibt gewiß: Die sittlichen Forderungen des Dekalogs sind der wesentlichste Teil des Naturgesetzes, sie gehören zum Angebinde der vernünftigen Menschennatur, die der Schöpfer ihr mit auf den Weg gegeben, um ihre Existenz zu sichern und ihr Wohl zu begründen. Es darf daher nicht wundernehmen, wenn diese Grundforderungen der sittlichen Seinsordnung in jenem Volke zuerst eine klare Formulierung und eine literarisch fixierte Gestalt erhalten haben, das sich einer besonderen göttlichen Führung erfreute. Wir wenden uns nun im folgenden Kapitel dem (ethischen) Dekalog zu, wie er uns in Ex 20, 1—17 und Dt 5, 6—18 (21) überliefert ist.

[23] Archiv für Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik 46 (1918/19) 31.

II. Kapitel. Der biblische Dekalog.

§ 1. Der Wortlaut des Dekalogs.

Wie bereits oben bemerkt wurde, ist uns der Dekalog in zwei Rezensionen erhalten. Außerdem besitzen wir noch eine Abschrift desselben im Papyrus Nash aus dem 1. oder 2. nachchristlichen Jahrhundert. Wenn man nun die beiden Texte nach dem hebräischen (M) und samaritanischen Pentateuch, sowie nach dem genannten Papyrus (N) und der LXX miteinander vergleicht, so ergeben sich nicht geringe sprachliche Verschiedenheiten. Wenn wir vom öfteren Vorkommen des Vav copulativum im Dt absehen, springen besonders folgende in die Augen:

a) Der Wechsel des Nomens beim achten Gebot. Nach M Sam N lesen wir Ex 20, 16 scheker. Im Dt 5, 17 (20) findet sich bei M Sam schav'. Die LXX haben an beiden Stellen *ψευδῆ*.

b) Die Verschiedenheit der Person beim 1. Gebote misvotai (Ex 20, 6), misvotav (Dt 5, 10), LXX lasen an beiden Stellen *προστάγματά μου*.

c) Der Wechsel des Zeitwortes im 9. und 10. bzw. im 10. Gebot. In Ex 20, 17 lesen wir nach M Sam beidemal tachmod, im Dt lesen wir an zweiter Stelle tithaveh sowohl bei MSam wie im Pap N. LXX lassen die Lesart unentschieden.

d) Die Abweichung in der Formulierung beim 3. Gebot. Ex 20, 8 heißt es nach M LXX: „Denke an den Tag des Sabbats, daß du ihn heiligest." Hingegen liest man im Dt 5, 12 nach M N LXX: „Habe acht auf den Tag des Sabbats, daß du ihn heiligest." Der Samaritaner bietet diese Abweichung auch in Ex 20, 8.

e) Ferner bietet die Rezension im Dt mehrere Zusätze. Im 3. und 4. Gebote Dt 5, 12 finden wir das Mehr: „Wie der Herr, dein Gott, dir befohlen hat."

Im 4. Gebot Dt 5, 14 nach M liest man „dein Ochs und dein Esel" und „auf daß ruhe dein Knecht und deine Magd wie du". Der erstere der beiden Zusätze findet sich nach Sam LXX auch in Ex 20, 10 und in N. Beim 10. Gebot hat Dt 5, 18 (21) das Mehr „Feld" nach M, doch begegnet dieses auch in Ex 20, 17 nach Sam und N LXX.

f) Noch bedeutungsvoller ist es, daß, wenn auch nur in zwei Fällen, die Gebote verschieden begründet und motiviert werden. In

Ex 20, 11 wird die Ruhe des siebenten Tages mit Hinweis darauf, daß „der Herr in sechs Tagen die Welt erschaffen und am siebenten Tage geruht habe" begründet. Im Dt 5, 15 wird die Ruhe des siebenten Tages mit dem Hinweis motiviert, daß Israel in Ägypten in Knechtschaft lebte und vom Herrn aus derselben errettet wurde. In Ex 20, 12 wird das 4. Gebot nach M Sam motiviert mit „auf daß du lange lebest", im Dt 5, 16 hingegen nach M Sam „auf daß du lange lebest und es dir wohlergehe". In Pap N und LXX lesen wir sowohl in Ex als Dt „auf daß es dir gut gehe und du lange lebest im Lande, das der Herrgott dir geben wird". Aus diesen Verschiedenheiten ergibt sich zur Evidenz, daß die literarische Überlieferung des ethischen Dekalogs in der Bibel keine intangible Sache war. Man hat bei vollständiger Wahrung des Wesens der zehn Worte sich nicht starr an den Wortlaut gehalten und hat wohl zum Zwecke des Unterrichts einzelne Gebote ausführlicher erklärt und eingehender begründet.

§ 2. Einteilung, Reihenfolge und Zählweise des Dekalogs.

Der Dekalog trägt seinen Namen von der Zehnzahl der Worte bzw. der Gebote. Dies wird in der Bibel an mehreren Stellen ausdrücklich bezeugt (Ex 34, 28; Dt 4, 13; 10,4 [5, 19]). Hierin gibt es unter den Bibelforschern keine Meinungsverschiedenheit. Ebenso berichtet die Bibel einstimmig, daß die Zehnworte auf zwei steinerne Tafeln geschrieben wurden (Ex 31, 18; 32, 15 f; 34, 1. 29; Dt 10, 3—5). In welcher Weise aber die Zehnworte auf die zwei Tafeln verteilt waren, darüber sagt die Bibel nichts. Ebenso ist die Überlieferung hinsichtlich der Reihenfolge und Zählung der Gebote nicht einheitlich. Daher finden wir in bezug auf diese drei Dinge in der jüdischen und christlichen Überlieferung verschiedene Ansichten, die zum Teil in der Bibel begründet sind. Was zunächst die Verteilung der Zehnworte auf die zwei Tafeln betrifft, gibt es drei verschiedene Meinungen. Philo Alex.[1] glaubte, daß auf jeder der beiden Tafeln je 5 Worte bzw. Gebote standen. Die zweite Ansicht verteilt die Zehnworte im Verhältnis von 4 : 6 und die dritte von 3 : 7. Die zwei letzteren Verteilungen erwähnt bereits St. Aug.[2]. Daraus ist ersichtlich, daß man schon vor alters keine sichere Überlieferung kannte, in welcher Weise die Zehnworte auf die zwei Tafeln verteilt waren. H. Schultz[3] hatte daher ganz unrecht nicht,

[1] L. Cohn-J. Heinemann, Die Werke Philos von Alexandrien V (Breslau 1929) 261 f.

[2] Migne, Patrol. lat. 34, 621. S. Oettli, Geschichte Israels I (Calw-Stuttgart 1905) 125.

[3] Alttestamentliche Theologie, Göttingen 1896, 345.

wenn er bemerkte: „Die Verteilung der zehn Gebote war schwerlich so, daß die Gesetze Gott gegenüber und die Vorschriften in Beziehung auf den Nächsten unterschieden wurden. Die gesamte Sittlichkeit erscheint als Pflicht gegen Gott und als Ergebnis des Wortes: ‚Ich bin heilig'."

Während über die Verteilung der zehn Gebote auf die zwei Tafeln die Bibel nichts enthält, gibt sie uns über die Reihenfolge der Gebote öfters Kunde. Allein diese Mitteilungen sind nicht einheitlich. Da wohl vernünftigerweise anzunehmen ist, daß die Reihung der sittlichen Forderungen, auf Grund deren der Herr mit dem Volke Israel seinen Bund schloß, eine und dieselbe war, so muß die Reihenfolge später beim Abschreiben der Originale in Verwirrung geraten sein. Da der Inhalt hierdurch nicht berührt wurde, ließ man diese Abweichung zu, und die Folge davon ist, daß unsere heutigen Bibelausgaben eine abweichende Reihenfolge der Gebote bieten. In welcher Zeit die Verschiedenheit in der Aufeinanderfolge der Gebote entstanden ist, läßt sich nicht bestimmen. Sicher falsch ist die Ansicht L. Heilbluts[4], welcher meinte, „die Verschiedenheit in der Reihung stamme aus der Zeit, da der zweite Tempel zu bestehen aufhörte". Denn bereits die LXX bieten Ex 20, 13—15 die Reihung: „ehebrechen, stehlen, töten". Im 9. und 10. Gebot findet sich im hebräischen Text (M) selbst zwischen Ex 20, 17 und Dt 5, 18 (21) eine abweichende Reihenfolge. Ex 20, 17 heißt es: „Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten usw. und du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten". Diese Reihenfolge hat der samaritanische Pentateuch auch im Dt 5, 18 (21), während der hebräische Text im Dt 5, 18 (21) die umgekehrte Reihung bietet. Die LXX und der Papyrus Nash folgen sowohl in Ex als Dt dem hebräischen Text des Deuteronomiums. Die Verschiedenheit in der Reihung der Gebote ging auch ins neutestamentliche Schrifttum über. So bietet Mk im Urtext folgende Reihung: „töten, ehebrechen, stehlen" usw.; in der Vulgata hingegen: „ehebrechen, töten, stehlen" usw. Lk 18, 20 hat im Urtext die Reihenfolge des lateinischen Markus und in der Vulgata die Reihung des griechischen Markus. Röm 13, 9 bietet die Reihenfolge: „ehebrechen, töten, stehlen". Jak 2, 11 hingegen: „ehebrechen, stehlen, töten". Der Pap. Nash hat dieselbe Reihung wie Röm 13, 9. Die abweichende Reihung der zehn Gebote in der Bibel hat in der jüdischen und christlichen Überlieferung nicht bloß eine verschiedene Aufeinanderfolge, sondern auch eine abweichende Zählweise veranlaßt. Vier hiervon erscheinen erwähnenswert. Literarisch betrachtet, ist vielleicht das älteste Verzeichnis der zehn Gebote das von

[4] Über die ursprünglichste Einteilung des Dekalogs, Altona 1873, 3.

Flavius Jos.[5] und Philo von Alexandrien überlieferte. Nach Schlagworten bezeichnet lautet es folgendermaßen: 1. Götzenverbot, 2. Bilderverbot, 3. Schwurverbot, 4. Sabbatgebot, 5. Eltern, 6. Mord, 7. Ehebrechen, 8. Stehlen, 9. falsches Zeugnis, 10. Begehren. Mit Flav. Jos. geht Philo Alex.[6] mit dem einzigen Unterschiede, daß er Ehebruch und Mord vertauscht. Flav. Jos. und Philo Alex. folgen die christlichen Schriftsteller Theophilus von Antiochien[7], Origenes[8], Gregor von Nazianz[9], Tertullian[10] und Sulpicius Severus[11]. Die Reihung und Zählung des Flav. Jos. und Philos bevorzugen die meisten modernen Kritiker. Sie wurden auch in der griechischen Kirche der späteren Zeit und von den Calvinern, den Reformierten und Sozinianern angenommen[12].

Die jüdische Überlieferung, die im Talmud und in der Mechilta enthalten ist, hat folgende Reihung und Zählung[13]: 1. Ich bin der Herr, dein Gott, 2. Götzen- und Bilderverbot, 3. Gottes Name, 4. Sabbat, 5. Eltern, 6. Mord, 7. Ehebruch, 8. Diebstahl, 9. falsches Zeugnis, 10. Begierde. Wie ersichtlich ist, unterscheidet sich diese Zählweise von der vorigen nur dadurch, daß die Anrede als erstes Gebot und dafür das Götzen- und Bilderverbot als zweites gezählt wird. Dieser Zählung folgt St. Athanasius M.[13]. Eine andere Reihung und Zählung bietet St. Augustinus. Der Kirchenlehrer erwähnt zunächst die verschiedene Verteilung der zehn Gebote auf die zwei Tafeln, nämlich die im Verhältnis von 4 : 6 und von 3 : 7. Dann fährt er fort: „Die, welche das Verhältnis von 3 : 7 annehmen, betrachten Ex 20, 2—6 als ein Gebot. Um dann die Zehnzahl der Gebote zu bekommen, teilen sie das Verbot der Begierde in zwei. Mir scheint es angemessener, 3 und 7 Gebote zu unterscheiden, quia et Trinitatem videntur illa, quae ad Deum pertinent, insinuare diligentius intuentibus“[14]. Der Reihung und Zählung des hl. Aug. folgen die christlichen Schriftsteller des Abendlandes. Sein Ansehen bewirkte es, daß diese in der katholischen Kirche des Westens Eingang gefunden haben. Auch die Lutheraner haben diese trotz ihrer sonstigen Abneigung

[5] Antiq. jud. III 5. 20 ed. Martin 1852, 158; ed. Naber, Lipsiae 1895, 156.

[6] L. Cohn, Die Werke Philos v. Alexandrien I (Breslau 1909) 382.

[7] Ad Autolycum lib. II 135, MG 6, 1108.

[8] Homil. VIII in Ex, MG 12, 351. [9] Carmina, MG 37, 176 f.

[10] Adversus Marcionem lib. II 17, ML 2, 305.

[11] Historia, ML 20, 105.

[12] R. H. Charles, The Decalogue, Edinbourgh 1923, 16.

[13] Synopsis scripturae sacrae lib. II 6, MG 28, 297.

[14] Quaestiones in Heptateuchum, ML 34, 621.

gegen die römische Kirche beibehalten. Eine ganz merkwürdige Reihung der zehn Gebote begegnet bei Hesychius, Abt von Jerusalem [15]. Er beginnt mit dem Elterngebot, dann folgen: nicht töten, nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht falsch schwören, nicht den Namen Gottes eitel nennen, nicht begehren des Nächsten Weib und den Sabbat beobachten. Hieraus ergibt sich, daß Hesychius die zehn Gebote weder in einer überlieferten Reihenfolge noch nach den beiden Gesichtspunkten Gebote gegenüber Gott und den Nächsten anführen wollte. Daraus geht klar hervor, daß es eine einheitliche Verteilung der zehn Gebote auf die 2 Tafeln, eine übereinstimmende Reihung und Zählung derselben in der alten Kirche nicht gegeben hat. Der Grund davon ist darin zu suchen, daß weder die Bibel noch die jüdische Überlieferung hierin eine einheitliche und verbürgte Mitteilung boten.

§ 3. Das Alter des Dekalogs.

Hinsichtlich der Zeit, aus welcher der Dekalog in seiner heutigen literarischen Gestalt stammt, bestehen nicht geringe Meinungsverschiedenheiten. Man kann die Ansichten jener Forscher, welche die Mosaität des Dekalogs ganz oder teilweise ablehnen, etwa in 4 Gruppen einteilen.

a) Zur ersten Gruppe gehören jene Forscher, die mit der Entstehung des Dekalogs als Ganzes genommen bis in die Zeit des babylonischen Exils herabgehen. C. Steuernagel [16] schreibt: „Der Dekalog will nicht eine Liste der Pflichten sein, die der fromme Israelit zu erfüllen hat, sondern eine Liste der Freveltaten, die er zu meiden hat. Seine Absicht ist also nicht die, das religiöse und sittliche Niveau der Gemeinde möglichst zu heben, als vielmehr die, es nicht zu tief sinken zu lassen. Recht verständlich ist der Dekalog nur aus einer Zeit, in der ein religiöser und moralischer Zusammenbruch schlimmster Art zu bekämpfen war, wie etwa im Anfang des Exils infolge des nationalen Zusammenbruchs, der Entwurzelung aus dem Lande der Väter und der Verpflanzung in heidnische Umgebung." Diese Ansicht vertraten schon vor ihm K. Marti [17] und G. Beer [18]. In neuester Zeit bekannten sich zu dieser Anschauung G. Mowinkel [19] und J. Meinhold [20].

b) Zur zweiten Gruppe sind jene Forscher zu rechnen, welche den Dekalog als Kompendium der prophetischen Predigt betrachten.

[15] Comment. in Lv. lib. VII cap. 26, MG 93, 1138.
[16] Das Deuteronomium [2], Göttingen 1923, 29 f.
[17] Geschichte der israelitischen Religion [3], Straßburg 1907, 194.
[18] Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 66 (1912) 773 f.
[19] Psalmenstudien V (1924) 112.
[20] Der Dekalog, Gießen 1927, 16.

B. D. Eerdmans[21] schreibt hierüber: In kritischen Kreisen ist die am meisten vertretene Ansicht, daß der Dekalog ein Kompendium der religiös-ethischen Anschauungen der Propheten des 8. Jahrhunderts sei." Als Verfechter dieser Ansicht können namhaft gemacht werden: B. Stade[22], B. Baentsch[23], O. Meißner[24], A. Schultz[25], J. Wellhausen[26], R. Smend[27], H. Guthe[28], J. H. Mathes[29], K. Budde[30], W. Nowack[31], C. H. Cornill[32], R. Gaszynrec[33], B. Duhm[34]. So bemerkt zu dieser Frage beispielsweise B. Baentsch: „Der durch und durch prophetische Geist, die bewußte Beschränkung der Forderungen auf das sittlich-religiöse Gebiet mit fast gänzlicher Ausschließung des Kultischen läßt ihn (den Dekalog) durchaus als Niederschlag der prophetischen Predigt erscheinen".

c) Die dritte Anschauung glaubt, daß der Dekalog wesentlich der mosaischen Zeit angehöre, aber er sei später durch mehrere Gebote ergänzt worden[35]. So stellte H. Schmidt[36] den mos. Dekalog in folgender Weise her: „1. Du sollst keine anderen Götter vor dir haben. 2. Du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen. 3. Du sollst ihnen nicht dienen. 4. Du sollst dir kein Bild machen. 5. Du sollst den Namen Jahwes (deines Gottes) nicht eitel nennen. 6.—9. Du sollst nicht töten, ehebrechen, stehlen, kein falsches Zeugnis geben. 10. Du sollst nicht begehren deines Nächsten Gut." Wie ersichtlich ist, streicht er das Sabbats- und Elterngebot aus dem Verzeichnis.

d) Die vierte Gruppe von Forschern anerkennt die Mosaität des Dekalogs nach seinem wesentlichen Inhalt, derselbe sei aber später durch verschiedene Ergänzungen, die sich auf das Objekt, die Begründung und Motivierung beziehen, erweitert worden. Diese Ansicht wurde vertreten

[21] Alttestamentliche Studien III (Gießen 1910) 143.
[22] Geschichte des Volkes Israel I (Berlin 1887) 59. 457.
[23] Das Bundesbuch, Halle a. S. 1892, 97; Ex, Lv u. Nm übersetzt und erklärt, Göttingen 1903, LII, 158.
[24] Der Dekalog I (Halle a. S. 1893) 11 f.
[25] Alttestamentliche Theologie, Göttingen 1896, 147.
[26] Komposition des Hexateuchs[3], Berlin 1899.
[27] Lehrbuch der atl. Religionsgeschichte[2], Freiburg i. Br., Tübingen u. Leipzig 1899, 42.
[28] Bibelwörterbuch, Tübingen u. Leipzig 1903, 742.
[29] Zeitschrift für atl. Wissenschaft 14 (1904) 17—43.
[30] Die israelitische Religion, Gießen 1912, 17.
[31] Beiheft 33 zur Zeitschrift f. atl. Wissenschaft 396.
[32] Der israelitische Prophetismus[13], Berlin 1920, 17.
[33] Archiv für Religionswissenschaft 22 (1923/4) 352.
[34] Der Verkehr Gottes mit dem Menschen im A. T., Basel 1926, 149.
[35] Hastings, Dictionary of the Bible I 581.
[36] Mose u. der Dekalog, in: Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. T., Neue Folge Heft 19 = Alte Folge Heft 36, 1923, 82.

von O. Meier [37], W. Vatke [38], H. Gunkel [39], O. Procksch [40], R. Kittel [41], H. Greßmann [42], Fr. Feldmann [43] und A. Gampert [44]. So bemerkt H. Greßmann: „Die mosaische Herkunft gilt nur für die älteste Fassung (des Dekalogs). Beweisen oder mit Wahrscheinlichkeit nachweisen läßt sich freilich nur die Entstehung des Urkeims in der mosaischen Zeit." Diesen vier Ansichten steht jene gegenüber, welche den Dekalog nach Inhalt und literarischer Gestalt auf Moses zurückführt. Diese wird wohl von den meisten katholischen Forschern vertreten, wenn auch eine ausführlichere Meinungsäußerung ihrerseits darüber nicht vorliegt. Indes zählt diese Anschauung auch noch auf protestantischer Seite einige Vertreter in neuerer Zeit. Um nur einige zu nennen, so sei vor allem B. Schenkel [45] erwähnt, welcher schreibt: „Der alle für die junge Gemeinde wichtigsten Gesetze umfassende Inhalt des Zehngebots, seine altertümliche Form, seine Anordnung, die nur bei ihm gewünschte Aufzeichnung auf zwei dünnen Platten, welche noch später vorhanden waren, die ganze Art, wie die Späteren dasselbe als das ehrwürdigste und bedeutendste Denkmal aus dem mos. Altertum darstellen, alles das spricht für die wirkliche mos. Abkunft dieses Gesetzes." Ferner dürfen für diese Ansicht angeführt werden L. Lemme [46], G. Wildeboer [47], E. Koenig [48]. Wenn wir nun darangehen, die Mosaität des Dekalogs gegen die Einwände zu verteidigen, so handelt es sich nicht um die gegenwärtige literarische Form, die uns überliefert ist, sondern um die zehn Gebote bzw. Worte nach ihrem wesentlichen Inhalt. Wir bekennen uns also zu jener Auffassung, welche die zehn Worte als mosaisch erklärt der Substanz nach, aber nicht annimmt, daß die heutige literarische Form des Dekalogs samt und sonders von Moses herrührt. Einwendungen gegen die Mosaität des Dekalogs wurden in großer Zahl vorgebracht. Doch kehren fast dieselben bei den Forschern der verschiedenen Gruppen wieder. Ein Unterschied macht sich insofern geltend,

[37] Die ursprüngliche Form des Dekalogs, Mannheim 1846, 76.
[38] Historisch-kritische Einleitung ins A. T., Bonn 1886, 388 f.
[39] Die orientalischen Literaturen, Göttingen 1900, 75.
[40] Das nordhebräische Sagenbuch, die Elohimquelle, Leipzig 1906, 88.
[41] Geschichte des Volkes Israel I ² (Gotha 1912) 552. Die Ansicht hat der Verfasser in den neuesten Auflagen nicht geändert.
[42] Mose u. seine Zeit, Göttingen 1913, 478.
[43] Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge I (1924) 218.
[44] Revue de Théologie et de Philosophie, Nouv. Série tom. XIV (1926) 187 f.
[45] Bibellexikon II (Leipzig 1869) 437.
[46] Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekalogs, Breslau 1880.
[47] In Zeitschrift f. atl. Wissenschaft 24 (1904) 296—300.
[48] Geschichte der atl. Religion, Gütersloh 1912, 12.

als sie die geschichtlichen Voraussetzungen für die einzelnen Gebote des Dekalogs zu verschiedenen Zeiten als gegeben betrachten. Für die Beweisführung zugunsten der Mosaität des Dekalogs bleibt es belanglos, ob derselbe in die Zeit der großen Propheten oder in die des babylonischen Exils herabgesetzt wird. Wir dürfen demnach die Einwände gegen den mosaischen Ursprung des Dekalogs in zwei große Gruppen zusammenfassen, in allgemeine und besondere. Erstere sind ihrer Natur nach so beschaffen, daß sie die Mosaität des Dekalogs in seiner Gänze in Frage stellen. Letztere richten sich gegen das mosaische Alter einzelner Gebote. Diese berühren sich mit den ersteren insoweit, als sie, wenn sie auf Wahrheit beruhten, der Mosaität des Dekalogs als Ganzes betrachtet den Boden entziehen.

1. Die Einwände gegen die Mosaität des Dekalogs allgemeiner Natur können wir in drei Klassen einteilen: in sprachliche, rein geschichtliche und kulturgeschichtliche.

a) Sprachliche Gründe werden zwei angeführt, welche den späteren Ursprung des Dekalogs dartun sollen. Sie stammen von J. C. Mathes[49]. Dieser geht von der Behauptung aus, daß die Hebräer früher einen arabischen Dialekt redeten. Wäre demnach der Dekalog auf der sinaitischen Halbinsel entstanden, so müßte er entweder im arabischen Original vorliegen, oder es müßte der hebräische Dekalog als Übersetzung aus dem Arabischen kenntlich sein. Ferner behauptet er, daß der Dekalog voll deuteronomistischer Worte, Ausdrücke und Gedanken sei und zwar etwa nicht bloß in seiner Rezension im Deuteronomium, sondern auch in jener des Exodus. Hierauf ist folgendes zu erwidern: Die Ansicht, daß die Hebräer einmal einen arabischen Dialekt gesprochen hätten, ruht auf so schwachen Füßen, daß es nicht ratsam erscheint, darauf einen Beweis aufzubauen. Wir sind weit davon entfernt, behaupten zu wollen, daß es außer dem Bereich der Möglichkeit liegt, daß die Hebräer in grauer Vorzeit, über welche uns geschichtliche Urkunden fehlen, einmal einen arabischen Dialekt gesprochen haben können. Gilt ja die arabische Wüste als die Völkerkammer Vorderasiens, aus der immer neue Abwanderungen in die benachbarten Kulturländer stattfanden. Was wir bestreiten, ist, daß die Hebräer zur Zeit, als nach dem biblischen Bericht der Dekalog entstanden ist, noch arabisch redeten. Als Abraham in Kanaan einwanderte, muß er entweder die Sprache der Kanaaniter bereits gekannt haben, oder seine Nachkommen haben dieselbe während ihres Aufenthalts in Kanaan bald erlernt. Denn die Mitteilungen der Genesis setzen auf ihrer Seite die Kenntnis der Landessprache voraus (Gn 26,34). Als dann die Patriarchenfamilie nach Ägypten auswanderte, erhielt sie

[49] Zeitschrift für atl. Wissenschaft 24 (1904) 18—24. 41.

dort einen nahe ihrer früheren Heimat gelegenen, von den Ägyptern wenig bewohnten Landstrich zugewiesen. Es lag für sie keine Notwendigkeit vor, ägyptisch oder etwa einen arabischen Dialekt zu erlernen. Daß die Nachkommen Jakobs ihre Sprache in Gosen beibehielten, dafür zeugt der Umstand, daß sie bei der Eroberung von Kanaan sich ohne weiteres mit der einheimischen Bevölkerung verständigen konnten. Außerdem zeigen biblische Stücke wie Ex 15; Richt 5 und die von Flinders Petrie aufgefundenen Sinai-Inschriften, daß die hebräische Sprache und Schrift zur Zeit der Wüstenwanderung den Hebräern keine unbekannten Größen mehr gewesen sein dürften. H. Schmidt[50] sagt daher mit vollem Recht: „Es besteht kein Grund gegen die Annahme, daß die althebräische Schrift schon damals geschrieben worden ist." Es unterliegt daher keinem Zweifel, daß der Dekalog während der Wüstenwanderung in hebräischer Sprache und Schrift aufgezeichnet werden konnte. Für die Annahme eines arabischen Originals oder einer späteren hebräischen Übersetzung fehlt jede stichhaltige Grundlage, abgesehen davon, daß diese Tatsachen, wenn sie erweisbar wären, keinen Grund gegen die mosaische Abfassung des Dekalogs bildeten. Was den zweiten Grund anbelangt, so wird allgemein zugegeben, daß im Dekalog spezifisch deuteronomistische Redewendungen sich finden. Es werden für gewöhnlich 12 solche namhaft gemacht. Als deuteronomistische Wortgruppen gelten beispielsweise: „Der Herr, dein Gott, der dich herausgeführt aus dem Lande der Knechtschaft", „andere Götter" usw. Darauf läßt sich folgendes entgegnen: Erstens sind einige von diesen Wortgruppen sicher späteren Ergänzungen beizuzählen, ferner sind diese sogenannten deuteronomistischen Ausdrücke, auch wenn sie literarisch erst im Dt bezeugt sind, doch vielleicht viel älteren Ursprungs, endlich ist die Behauptung, daß die Sprache des Dt auf eine spätere Zeit hinweist, wissenschaftlich nicht hinlänglich gesichert[51]. H. Schmidt[52] schreibt hierüber: „Aus dem Charakter der Sprache des Dekalogs kann nicht auf den deuteronomistischen Ursprung geschlossen werden. Aus Sprache und Stil läßt sich der nachmosaische Ursprung des Dekalogs nicht erhärten."

b) Ferner wird die Geschichtlichkeit der Erzählung, daß die zehn Gebote auf zwei Tafeln geschrieben in der Lade hinterlegt und auf der Wanderung durch die Wüste mitgeführt wurden, bestritten. B. Stade bemerkt: „Daß die Lade zwei von Mose in ihr deponierte Gesetzestafeln enthalten (habe), könne wohl auf Glaubwürdigkeit keinen An-

[50] Forschungen zur Religion und Literatur 114.

[51] A. Šanda, Moses und der Pentateuch, Münster i. W., 1924, 256—65.

[52] Ebd. 87.

spruch machen. Dazu kommt noch, daß augenscheinlich niemand die Gesetzestafeln gesehen hat, welche in ihr geborgen gewesen sein sollen, denn sonst würde ihr Inhalt nicht Ex 20 u. 34 ganz verschieden angegeben werden" [53]. „Es ist zweifellos zweckwidrig, die Gesetzestafeln verschlossen zu halten und das Behältnis derselben am hl. Ort des Tempels zu verwahren" [54]. Ähnlich äußert sich R. Smend [55]. J. Mathes [56] hinwieder erklärt das Mitschleppen des auf Steinen eingegrabenen Dekalogs auf dem Wüstenzug für undenkbar. Daher bringt man diese Erzählung mit Mythen benachbarter Völker in Verbindung. R. Gaszyniec [57] vermutet, daß die Erzählung von den zwei Gesetzestafeln auf den Stelenkult in Seir zurückzuführen sei, dem zwei Motive zugrunde lägen, nämlich das Stelenmotiv und das Motiv vom vergrabenen Buch. Kurz gesagt, die Erzählung von den Gesetzestafeln entbehrte der geschichtlichen Glaubwürdigkeit. Daher bemerkt Ben Gabirol: „Das Fehlen einer historisch beglaubigten Parallelerscheinung gibt vielen Forschern Anlaß, die ganze Erzählung der Bibel anzuzweifeln. Sie machen aus dem Schrein einen Thron Gottes und aus den in ihm befindlichen Tafeln einen Fetisch" [58]. Eine Stütze für die Ungeschichtlichkeit dieser Erzählung wollen die modernen Kritiker auch darin erblicken, daß sich bei den Propheten keine Bezugnahme auf den Dekalog findet. So schreibt B. Baentsch [59]: „Die ältesten Propheten beziehen sich nie auf den Dekalog, obwohl es an Anlaß nicht gefehlt hätte. Die erste Bezugnahme findet sich erst bei Jer 32, 18. Das legt (den Gedanken) nahe, daß er nicht lange vor diesem Propheten verfaßt und in Geltung getreten ist. Jedenfalls gehört der Dekalog zu den jüngsten Einschüben des E(lohisten)." Interessant ist, was M. Weber hierüber sagt: „Vergleicht man die Ethik des Dekalogs mit der der vorexilischen Propheten, so fällt auf, daß niemals eine Anspielung auf die besondere Dignität dieser Zusammenstellung sich findet, wie es zu erwarten wäre, wenn sie durch den mosaischen Ursprung ausgezeichnet wäre. Die Propheten gehen mit dem Namen Jahwe keineswegs sparsam um. Allein das könnte als ihr Vorrecht als Propheten Jahwes angesehen werden. Auch sonst finden wir, daß die Tugend- und Sündenaufzeichnungen der Propheten mit den Dekalogen nicht viel gemein haben. Die Vorschriften der spezifischen sozialethischen Paränese, die bei ihnen in den Vorder-

[53] Geschichte des Volkes Israel I (Berlin 1887) 88.
[54] Ebd. 58 Anm. 5.
[55] Lehrbuch der atl. Religionsgeschichte [2], 42 Anm. 1.
[56] Zeitschrift für atl. Wissenschaft 24 (1904) 18—41.
[57] Archiv für Religionswissenschaft 22 (1923/24) 352.
[58] Ebd. 25 (1927) 221.
[59] Ex, Lv u. Nm übersetzt und erklärt, Göttingen 1903, 178.

grund treten, spielen im Dekalog keine Rolle. Der Kampf gegen die anderen Götter und die Bilder ist die eigentliche Domäne der Prophetie. Anklänge an das erste Gebot findet sich am ehesten bei Os 12, 6; 13, 4. Aber sonst werden bei Am 9, 1 der Geiz, Am 8, 5 das Kornfeilschen und falsche Wage, Am 8, 6 der Betrug, Am 2, 7 die Unzucht gegeißelt. Die erstgenannten Laster gehören offensichtlich mit der prophetischen Sozialethik zusammen, das letztere mit dem Gegensatz zum Hierodulenwesen. Zur Ethik des Dekalogs hat keines von diesen Propheten hervorgehobenes Laster eine charakteristische Beziehung. Os 4, 2 werden vermutlich Sünden aufgezählt, das sind Dekalogssünden. Es fehlt aber der Sabbat, das 4. und das 10. Gebot. Das ist bis auf Jeremias die stärkste Annäherung eines Propheten an den Dekalog.

Wenn Osee einen Dekalog gekannt hat, so wäre das vielleicht ein Hinweis, daß er in Nordisrael entstanden ist. Mich 6, 10—12 erwähnt falsches Maß, Gewicht, ungerechtes Gut, was alles nicht zum Dekalog in charakteristischer Beziehung steht. In den echten Isaiasorakeln und bei Sophonias ist keine zum Dekalog in Beziehung zu setzende Reihe von Sünden aufgezählt. Von eigentlichen privaten Lastern erwähnt Is das im Dekalog fehlende Saufen (5, 11). Alle anderen Stellen sprechen wesentlich die Klagen aus, die gegen das ungerechte Treiben der Vornehmen sich richten. Eine Anspielung an das 10. Gebot könnte Mich 2, 2 gefunden werden, doch ist das Aneinanderreihen der Äcker durch Wucher eine allgemeine sozialethische Klage der Propheten gegen die Reichen. Erst bei Jer findet sich wieder die Mehrheit der Dekalogssünden (5, 8; 7, 9; 9, 4; 17, 22) außer dem 2. und 10. Gebot, aber irgendeine Bezugnahme auf die besondere Heiligkeit gerade des Dekalogs oder auf seine charakteristischen Formulierungen oder auch auf die Existenz einer solchen Sammlung läßt sich weder bei ihm noch bei einem andern Propheten erkennen. Höchstens könnte man Mich 6, 8, wo das Halten der mischpatim (Rechte) betont wird, als eine allgemeine Bezugnahme betrachten. Allein der Dekalog enthält d^{e}barim (Worte). Bei Jer und schon bei Mich tritt eine gesinnungsethische Sublimierung auf, die der Dekalog gar nicht kennt. Alles in allem: die Prophetie weiß nichts von einem mosaischen Dekalog, vielleicht überhaupt von keinem solchen. Das alles scheint die Annahme von einer relativen Jugend und dem rein pädagogischen Zweck des ethischen Dekalogs zu bestätigen. Anderseits geht die Herabdrückung des Dekalogs in die nachexilische Zeit zu weit“ [60]. Wir haben den hervorragenden Vertreter der Volkswirtschaftslehre aus dem Grunde so ausführlich zu Worte kommen lassen,

[60] Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialethik 46 (1918/19) 86 f. Anm. 205.

weil sich in seinen Ausführungen so ziemlich alles widerspiegelt, was vor ihm zu diesem Gegenstande gesagt worden ist. Man vergleiche beispielsweise, was J. Lippert [61] und in neuerer Zeit W. Nowack [62] hierüber bemerkt haben. Die vorausgehenden geschichtlichen Einwände gegen den mosaischen Ursprung des Dekalogs lassen sich in folgende Punkte kurz zusammenfassen:

α) Die Anfertigung solcher Gesetzestafeln steht beispiellos da. Die Aufbewahrung in einem Kasten war zweckwidrig, das Mitschleppen undenkbar, daher ist der Bericht unhistorisch.

β) Die Propheten beziehen sich nie auf den Dekalog, obwohl es an Anlässen dazu nicht gefehlt hätte. Es findet sich bei den vorexilischen Propheten niemals eine Anspielung auf die besondere Dignität dieser Zusammenstellung. Die Vorschriften der sozialethischen Paränese, die bei ihnen im Vordergrunde stehen, spielen im Dekalog keine Rolle und treten zu seiner Ethik niemals in charakteristische Beziehung.

Den ersten Einwand erwähnt Ben Gabirol [63]. Er glaubt demselben damit zu begegnen, daß er annimmt, daß zu Anfang die zehn Worte nicht auf Tafeln, sondern auf einer Felswand des hl. Berges angebracht wurden. Er stützt sich hierbei auf den Umstand, daß in den Berichten, wo die Tafeln erwähnt werden, von einem Mitnehmen derselben nicht die Rede ist. Diese Erklärung werde außerdem noch gestützt durch die Mitteilung in Dt 27, 2—8 und Jos 8, 32. Es ist nicht zu leugnen, daß durch diese Deutung dem Einwand, daß die Gesetzestafeln kein Pendant bei den umliegenden Völkern habe, die Spitze abgebrochen wird. Indes will uns scheinen, daß die Annahme, daß die zehn Worte ursprünglich in einen Fels eingehauen wurden, doch nicht hinlänglich begründet ist. Die Tatsache, daß der Dekalog auf Tafeln geschrieben wurde, ist, gleich ob man sich auf den Standpunkt der Quellenscheidung stellt oder nicht, sehr gut bezeugt (Ex 24, 12; 31, 18; 32, 15 f; 34, 1. 27 f; Dt 9, 9 f; 10, 1—4). Mit Recht sagt H. Schmidt [64]: „Die Überlieferung ist so fest, daß wir starke Gründe haben müßten, sie als irrig zu betrachten, und solche sind nicht vorhanden." Übrigens erscheint uns der Einwand, als ob die Tafeln ohne jede Analogie daständen, doch sehr übertrieben. Wenn man schon einmal annimmt, und gegen eine solche Annahme liegen heute angesichts der Tatsachen der vorderasiatischen Altertumskunde wohl keine begründeten Bedenken mehr vor, daß die zehn Worte in Felsen gehauen wurden, so ist es wohl nur ein sehr nebensächlicher Umstand, ob der Felsen unbeweglich und fest war, oder

[61] Allgemeine Geschichte des Priestertums II (Berlin 1884) 210 f.
[62] Beiheft 33 zur Zeitschrift für atl. Wissenschaft 1917, 384.
[63] Archiv für Religionswissenschaft 25 (1927) 221 f.
[64] Forschungen 112.

ob bewegliche Felsplatten für Anbringung einer Schrift bereitgestellt wurden. Die Tatsache, daß Urkunden und Verträge schon frühzeitig schriftlich fixiert und am hl. Ort hinterlegt wurden, ist durch zahlreiche Beispiele aus grauer Vorzeit belegt. Schon im Kodex Hammurapi § 128 wird zur Gültigkeit des Ehevertrags eine schriftliche Anfertigung desselben vorgeschrieben. Ebenso wird durch viele Urkunden aus Ägypten, Babel, Palästina und Syrien bezeugt, daß man wichtige Aktenstücke an heiliger Stätte verwahrte. E. Naville [65] machte auf eine Inschrift im Tempel von Dendera aufmerksam, in der von der Auffindung eines durch König Pepi eingemauerten Ritualtextes zur Zeit Tutmosis' III. die Rede ist. De Morgan fand in einer unterirdischen Zelle zu Dschasur unter einem Naos, der eine Götterstatue aus der 12. Dynastie umschloß, eine Alabasterplatte, auf welcher in blauer Schrift das 173. Kap. des ägypt. Totenbuches eingegraben war. Zur Aufbewahrung wurden auch Holzkisten benutzt [66].

In Babel war es Sitte, daß Gründungsurkunden in Tempeln und Palästen eingemauert wurden. Gesetzesurkunden und sogar Briefe wurden an hl. Stätte hinterlegt [67].

In Palästina fand man, daß das Archiv des Stadtkönigs Ištarwaschur in einer Tonkiste geborgen wurde. E. Sellin fand zu Ta'anak in einem über der Erde befindlichen Raum in der Ecke eine viereckige Kiste, in der zwei Tafeln aus braungebranntem Ton lagen, die auf beiden Seiten und je einem Rand mit Keilschrift beschrieben waren [68].

In einem Vertrage des Großkönigs Subbiuliuma von Hatti mit dem König Mattinazza von Mitanni heißt es in der Schlußformel: „Eine Abschrift der Tafel soll vor dem Sonnengott der Stadt Arisina niedergelegt werden" [69]. In Boghazkoei wurde auf der Ostseite des größten Gebäudes eine Schenkungsurkunde gefunden, die von ihrem Aufbewahrungsort selber berichtet: „Diese Tafel soll angesichts des Wettergottes von der Hattistadt niedergelegt werden" [70]. Es ist demnach höchst glaubwürdig, daß die Grundlage des Gottesbundes mit Israel

[65] Proceedings of the society of Biblical Archaeology 29 (1907) 232—42.

[66] Biblische Zeitschrift IX (1911) 234. 347; Zeitschrift für Theologie u. Seelsorge I (1924) 30.

[67] Biblische Zeitschrift IX (1911) 19; Zeitschrift für Theologie u. Seelsorge I (1924) 31.

[68] Zeitschrift für Theologie u. Seelsorge I (1924) 31; Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften, philos.-histor. Klasse 4 (1904) 441.

[69] Theologie u. Seelsorge I (1924) 31.

[70] Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft, Neue Folge I (1922) 175 f.

auf zwei Steintafeln eingemeißelt wurde zum immerwährenden Gedächtnis für das Volk. Die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit hiervon kann im Hinblick auf die von Flinders Petrie zu Serabith el-Khadem und im Wadi Meghara im Jahre 1905 gefundenen Urkunden vernünftigerweise kaum mehr bestritten werden. Mit Recht bemerkt J. Hehn [71]: „Steine waren auf der Sinaihalbinsel das für solche Zwecke gegebene Schreibmaterial, und es ist ganz naturgemäß, daß auch der Gesetzgeber Israels die Grundgesetze seines Religions- und Staatswesens auf ähnlichen Stelen aufzeichnete." Nach den oben angeführten Analogien wäre es naheliegend, daß die Aufbewahrung der zwei Steintafeln in dem Akazienkasten (der Bundeslade) keinen besonderen Bedenken mehr begegnen würde. Indes bildet gerade die Aufbewahrung in der Bundeslade einen Stein des Anstoßes. Man sagte, die Lade sei nicht ein Behältnis für Gesetzesurkunden gewesen, sondern ein solches für heilige Steine usw. oder einen Fetisch. H. Greßmann [72] glaubte, die Lade sei der Aufbewahrungsort eines Gottesbildes gewesen. Als Grund hierfür wird angegeben, daß in älteren Texten (Nm 10, 35 f; Jos Kap. 3. 4. 6; 1 Sm Kap. 3—6; 2 Sm Kap. 6 die Lade mit Jahwe identifiziert werde. Was den ersten Einwand betrifft, so geht derselbe von der ganz falschen Voraussetzung aus, als ob Israel zur mosaischen Zeit noch auf der primitiven Stufe einer sog. Nomadenreligion gestanden hätte. Diese ist aber durch die neueren Forschungen auf dem Gebiete der vorderasiatischen Altertumskunde als vollkommen haltlos erwiesen. Aber auch unter der Voraussetzung, daß Israel zur mosaischen Zeit noch auf primitiver Stufe gestanden, wäre die Annahme, daß die Lade ein Behältnis heiliger Steine oder eines Fetisches gewesen sei, eine religionsgeschichtliche Willkür. Ebenso erweist sich die Meinung Greßmanns als unhaltbar deswegen, weil die Identifizierung der Bundeslade mit Jahwe nicht notwendig das Vorhandensein eines Jahwebildes zur Voraussetzung hat, sondern dazu genügte es, daß die Lade ein Symbol der Gegenwart des Herrn war (1 Sm 4, 4; 2 Sm 6, 2; 1 Chr 13, 6). Die Originalurkunden der Bundesschließung in der Lade zu bewahren, war keineswegs zweckwidrig, denn erstens diente dies dazu, dieselben unversehrt zu erhalten, zweitens erinnerte diese Art der Aufbewahrung an die Heiligkeit des Bundes, den der Herr auf Grund dieser Worte mit Israel geschlossen hatte, drittens wurde die Bekanntmachung der Grundgesetze ja durch diese Art der Aufbewahrung in keiner Weise behindert, sondern deren Unverfälschtheit gewährleistet. Es ist daher eine völlige Verkennung der Sachlage, die Aufbewahrung der zwei Steintafeln in einer

[71] Theologie u. Glaube XIII (1921) 93.

[72] Vgl. Theologie u. Seelsorge I (1924) 19—23. 31.

Lade als zweckwidrig zu bezeichnen. H. Schmidt [73] urteilt daher ganz richtig, wenn er schreibt: „Eine Erdichtung dieser Tatsache ist nicht wahrscheinlich. Da sowohl die älteren Quellen (Nm 10, 33; 14, 44; 2 Sm 15, 24) sowie die späteren (3 Kg 8, 9) berichten, daß die Lade Zeuge des Bundes mit Gott war, so ist anzunehmen, daß diese Urkunden keine andern waren als die zwei Steintafeln mit dem Dekalog." Der letzte Einwand, daß es undenkbar sei, daß diese Tafeln auf dem Wüstenzuge in der Lade mitgenommen wurden, muß, wenn man bedenkt, wie zur damaligen Zeit bereits Bauten aufgeführt wurden, deren Material zum Teil wenigstens weither zu schaffen war, mit Recht Befremden erwecken. Neuere Forscher finden daher im Transport der Tafeln nicht die geringste Schwierigkeit. H. Schmidt [74] bemerkt hierüber: „Die Last (nämlich die Steintafeln in der Lade) war für Männer zu überwältigen. Es liegt daher kein zwingender Grund vor, an der Geschichtlichkeit dieser Darstellung zu zweifeln".

Bevor wir auf die Bedenken, welche aus den Prophetenschriften erhoben werden, näher eingehen, wird es von Nutzen sein, einige Bemerkungen vorauszuschicken. Vor allem soll zugestanden werden, daß bei den Propheten kein ausdrückliches Zeugnis für die Existenz des Dekalogs sich findet. Nirgends wird das Zehnwort als solches genannt oder wird mit Berufung auf dasselbe eine Handlungsweise eingeschärft oder getadelt. Es dürfte auch schwer fallen, den Beweis zu erbringen, daß die Propheten, wenn sie sittliche Pflichten behandeln, vom Dekalog literarisch Gebrauch gemacht haben. Der Grund hierfür ist im Wortlaut des Dekalogs selbst gelegen, der sehr kurz gehalten ist, und so für literarische Anlehnung nicht viel Raum bietet. Vielleicht ist aber eine solche, wie wir später sehen werden, doch nicht ganz ausgeschlossen. Indes mag dem wie immer sein, dieser Befund darf nicht zur Folgerung verleiten, als ob der Dekalog nicht schriftlich vorgelegen hätte.

Denn die einfache Form und der klare Wortlaut der Grundgesetze des Bundes waren allgemein bekannt, so daß sich eine ausdrückliche Bezugnahme auf dieselben erübrigte. Wenn irgendeine Pflicht eingeschärft oder ein Vergehen gerügt wurde, die im Dekalog erwähnt werden, so war es jedem Israeliten sofort klar, auf welche Autorität die Propheten sich stützten. E. Sellin [75] meint zwar, daß Osee den Anfang des Dekalogs 12, 10; 13, 4 geradezu zitiere. Außerdem, und damit kommen wir zur Beantwortung der Schwierigkeiten, fehlt es nicht an indirekten Bezugnahmen auf den Dekalog und zwar an solchen, die von

[73] Forschungen 117. [74] Forschungen 114.

[75] Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte, Leipzig u. Erlangen 1922, 42.

Kennern des hebräischen Altertums anerkannt werden. So bekämpften die Propheten Sünden und Laster mit einer Offenheit und Schärfe, daß man doch annehmen darf, es sei nicht nur ihre eigene persönliche Sache und Autorität im Spiele, sondern es stehe eine Autorität im Hintergrund, die dem Volke als unantastbar galt. Diese war der mosaische Dekalog. So wandte sich der Prophet Nathan gegen Davids Handlungsweise gegenüber dem Hethiter Urias (2 Sm 12, 1—11). Elias bekämpfte mit aller Wucht den phönizischen Baalskult (3 Kg Kap. 17. 18). Osee kämpfte mit aller Energie gegen den Götzendienst (8, 4. 11 f. 14). Amos und Osee verurteilten den Bilderkult (Am 5, 26; Os 10, 1—6).

Ferner zählten die Propheten Sünden und Laster auf, die erkennen lassen, daß ihnen der Dekalog bekannt gewesen sein mußte. So beklagt Osee den Mangel an Wahrhaftigkeit, Liebe und Gotteserkenntnis und exemplifiziert dies durch Aufzählung folgender Sünden: Fluchen, Lügen, Morden, Stehlen, Ehebrechen, Einbrechen. Hierzu bemerkt J. Hehn[76]: „Es sind die auch im Dekalog zusammengestellten Pflichten, deren Verletzung Osee rügt." Eine Zusammenstellung von Dekalogsünden bietet auch Jer 7, 9: „Stehlen, Morden, Ehebrechen, falsch Schwören, dem Baal Räuchern und fremden Göttern Nachlaufen." Legt schon die Aufzählung dieser Sünden die Kenntnis des Dekalogs nahe, so wird diese Annahme dadurch verstärkt, daß für „Morden" sowohl bei Os als Jer das gleiche Verbum gewählt wird wie im Dekalog, trotzdem dafür mehrere hebräische Worte zur Auswahl standen, und die Propheten auch sonst im Ausdruck wechselten. Satzungen Jahwes wurden von den Propheten des öftern als schlechthin bekannt vorausgesetzt (Am 2, 4; 5, 15; Os 4, 6; 6, 5 f; 8, 12; 14, 3; Is 1, 12b; Jer 6, 19; 9, 3 f; 17, 22; Mich 6, 8). Ezechiel 20, 10—12 wird ausdrücklich bezeugt, daß der Herr in der Wüste seine Gebote und Satzungen Israel kundgetan und ihm den Sabbat zum Bundeszeichen bestimmt hat. Übrigens fehlte den Propheten keineswegs der Blick für die Vergangenheit ihres Volkes, wie aus Am 5, 25 f; Os 2, 17; Mich 6, 4; Jer 7, 22 erhellt, und das hatte wohl seinen Grund im Werke, das Moses geschaffen.

Somit können wir abschließend auf obige Einwendungen sagen: Daß sittliche Satzungen, die mit denen des Dekalogs identisch sind, den Propheten bekannt waren, steht außer allem Zweifel[77]. Daß der Dekalog in der heutigen literarischen Gestalt den Propheten vorlag, dafür können innere Gründe von durchschlagendem Wert nicht beigebracht

[76] Die biblische und babylonische Gottesidee, Leipzig 1913, 345.

[77] Vgl. A. Gampert, Revue de Théologie et de Philosophie 201—3.

werden, weil die Anlehnungen an den Dekalog der Zahl nach zu gering und mit einer einzigen Ausnahme die charakteristische Formulierung nicht kennzeichnen. Solche Beweise gibt es aber auch für das Gegenteil nicht. Daraus darf aber nicht gefolgert werden, daß die Propheten den Dekalog in seiner heutigen literarischen Gestalt nicht kannten. Dies bleibt so lange eine offene Frage, als bis für die eine oder die andere Ansicht zwingende Gründe beigebracht werden können. Soweit indirekte Gründe und Überlieferungen in Betracht gezogen werden können, sprechen sie zugunsten der Ansicht, daß der Dekalog den Propheten schriftlich vorlag. R. Storr sagt daher mit Recht: „Das Gesetz ist die Voraussetzung, auf der die Propheten weiterbauen; es ist keineswegs Folge der prophetischen Tätigkeit und Predigt. Richtig ist, daß das Gesetz verhältnismäßig selten erwähnt wird, daß die zehn Gebote nirgends zur Begründung moralischer Forderungen herangezogen werden; ebenso richtig ist aber auch, daß die Propheten ein geschriebenes Gesetz kannten (Os 8, 12), daß die Propheten mit ihren Forderungen keineswegs willkommen waren, sondern nur deshalb einigermaßen mit Erfolg auftreten konnten, wenn sie nicht neue Gesetze machten, sondern das alte Gesetz predigten“ [78].

c) Endlich sind es Gründe kulturgeschichtlicher Art, insofern darin auch die religionsgeschichtlichen miteinbegriffen sind, die in der Bekämpfung der Mosaität des Dekalogs einen hervorragenden Platz einnehmen. K. Budde[79] meinte, daß für den Fall, daß die zehn Gebote der mosaischen Religion angehören, schon für die älteste Zeit ein so erhabener Gottesbegriff bewiesen wäre, daß den Propheten nichts mehr zu tun übrig blieb. Übrigens wären die zehn Gebote für die älteste Zeit nicht bloß unmöglich, sondern auch überflüssig. Denn innerhalb eines nomadischen Stammes sei Sitte und Sittlichkeit durch das Gefühl der Blutsverwandtschaft und durch patriarchalische Zucht geregelt. Ein allgemeines Verbot von Totschlag und Diebstahl sei nicht annehmbar. Den Gedanken der intellektuellen Entwicklung betont besonders nachdrücklich und verständlich B. Baentsch [80], wenn er schreibt: „Die Herrschaft des abstrakten Gedanken bleibt in Israel der prophetischen Zeit vorbehalten. Erst die Propheten erheben sich über den empirischen Begriff der Welt. Daß der abstrakte Gedanke nicht am Anfang der Entwicklung steht, sondern vielmehr das Ziel bildet, muß jeder, der sehen will, in seiner eigenen Entwicklung beobachten. Und in der Einzelentwicklung spiegelt sich die Gesamtentwicklung bekanntlich wider.“ Der eine oder andere der hier an-

[78] Biblische Zeitfragen XII (1927) 3/4. Heft 26.
[79] Die altisraelitische Religion [3], Gießen 1912, 17.
[80] Das Bundesbuch, Halle a. S. 1892, 97.

angeführten Gründe kehren in den verschiedensten Nüancen bei J. C. Mathes [81], G. Beer [82], W. Nowack [83] und anderen wieder. Wegen seiner religionsgeschichtlichen Kuriosität sei angeführt, was Beer zu dieser Sache zu sagen weiß: „Moses der Zauberer, der Heilkünstler, der Orakelerteiler, der faustische Magier ist eine andere Figur als der Mann, der das Wesen der Frömmigkeit und Sittlichkeit in den wenigen lapidaren Sätzen des Dekalogs zusammenfaßt." Der Hauptsache nach sind es also drei Schwierigkeiten, die gemacht werden:

1. Der erhabene Gottesbegriff ist für die mosaische Zeit nicht denkbar;
2. die ethischen Grundsätze sind zur mosaischen Zeit nicht theologisch, sondern anthropologisch motiviert;
3. allgemein ethische Grundsätze sind zur damaligen Zeit infolge mangelnden Abstraktionsvermögens nicht bekannt gewesen.

Bevor wir auf die einzelnen Schwierigkeiten eingehen, sei bemerkt, daß sie alle drei im falsch verstandenen Evolutionismus verwurzelt sind. Die Hauptirrtümer dieses Evolutionismus sind erstens, daß der israelitische Monotheismus ein Produkt der rein natürlichen Entwicklung, und zweitens, daß die Religion Israels aus den rohesten Religionsformen bis zum ethischen Monotheismus fortgeschritten ist. Die religionsgeschichtlichen Forscher im protestantischen Lager, deren Bücher jetzt noch im Gebrauche stehen, sind fast ohne Ausnahme noch vom Geiste des darwinistischen Evolutionismus geleitet, der eine richtige Würdigung des alttestamentlichen Gottesglaubens behindert. Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir auf die drei Schwierigkeiten näher eingehen.

ad 1. Nath. Soederblom, der als Religionsgeschichtlicher einen Namen besitzt, leitet den einzigen wirklichen Monotheismus der Religionsgeschichte nicht von einem Urmonotheismus, sondern von einem animistischen Dämon ab, d. h. von einem vorpersönlichen Wesen. „Erst in den Prophetenreligionen", so schreibt er, „hat der Monotheismus seinen eigentlichen Ursprung und seine Stütze" [84]. Und wiederum bemerkt er: „Es gibt gute Gründe dafür in der Genesis wiederzufinden, was man meiner Meinung nach mit einer irrigen Bezeichnung und Vorstellung Urmonotheismus genannt hat" [85]. Diese religionsgeschichtliche These des Evolutionismus ist der Hauptgrund der Bestreitung des er-

[81] Zeitschrift für alt. Wissenschaft 24 (1904) 32.
[82] Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 66 (1912) 774.
[83] Beiheft 33 zur Zeitschrift f. alt. Wissenschaft, Gießen 1918, 394.
[84] Einführung in die Religionsgeschichte, Leipzig 1926, 16.
[85] N. Soederblom-Stuve R., Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1916, 307.

habenen Gottesbegriffes, den Moses der Nachwelt überliefert hat. Daher ist es der Mühe wert, denselben auf seine wissenschaftliche Haltbarkeit zu prüfen. P. Radin lehnt die These, daß der hebräische Monotheismus nur ein spätes Produkt langer Entwicklung sei, ab. Er bekennt sich zur Annahme, „daß eine beschränkte Anzahl ausdrücklicher Monotheisten in jedem primitiven Stamm gefunden werden könne, der überhaupt den Begriff des höchsten Wesens entwickelt hat. Und wenn das wahr ist, so können wir zuverlässig annehmen, daß dieser in Israel existierte selbst zur Zeit, als die Masse des Volkes nur monolatrisch war“ [86]. Den Evolutionisten sagt R. folgende Wahrheit ins Gesicht: „Die meisten von uns sind erzogen worden in den Lehrsätzen der orthodoxen Ethnologie, und diese war weithin ein enthusiastischer und ganz unkritischer Versuch, die darwinistische Evolutionstheorie auf die Tatsachen der sozialen Verhältnisse anzuwenden. Viele Ethnologen, Soziologen und Psychologen verharren noch in diesen Bestrebungen. Kein Fortschritt kann aber je erzielt werden, bis die Gelehrten ein für allemal sich losmachen von der kuriosen Auffassung, daß jedes Ding eine Entwicklungsgeschichte hat, bis sie es erfassen, daß gewisse Ideen und Begriffe so wesentlich sind für den Menschen, wie spezifisch psychologische Reaktionen zu ihm als biologisches Wesen gehören“ [87]. Fr. Graebner nimmt die Nachwirkungen des alten primitiven Monotheismus selbst bis in die höchsten Hochkulturen an. Er betont, daß der Zusammenhang zwischen Monotheismus und Ethik dem zwischen dem Jahweglauben und der Moral des Alten Testaments entspricht. Dann fährt er fort: „Bei den Israeliten sind monotheistische Ideen schon vor aller Literatur herrschend gewesen“ [88]. W. Schmidt setzt sich mit der Anschauung Soederbloms eingehend auseinander und zeigt, daß dessen Ansicht eine Folge zweier Irrtümer der ethnologischen und religionsgeschichtlichen Forschung sei. Der erstere Irrtum bestehe in der Verkennung des Kausalitätsdranges, der bei den Primitiven wirksam sei und die Personifikation des höchsten Wesens bewirke, und zwar sei die Personifikation als die ältere Stufe zu betrachten. Der zweite Irrtum stütze sich auf falsche Erklärungen der israelitischen Gottesnamen in der vormosaischen und mosaischen Zeit, wodurch man zwischen ihnen fälschlicherweise eine Kluft aufreiße, die nicht zu überbrücken sei [89].

Derselbe Forscher kann in bezug auf den Glauben an das höchste Wesen bei den Primitiven folgende Tatsachen registrieren: „Die Tatsäch-

[86] Monotheisme among Primitive peoples, London 1924, 64.
[87] Ebd. 66.
[88] Weltbild der Primitiven, München 1924, 25—7. 60.
[89] Anthropos X u. XI (1916/17), 676—9; Gottesidee ² 427 ff.; 446 ff.

lichkeit dieses Glaubens und seine originale Authentizität werden von keinem Forscher von Bedeutung bestritten. Auch ihr ethnologisches Alter wird von den meisten offen zugegeben, zum mindesten von keinem mehr ernstlich bekämpft. Auch der selbständige Ursprung wird immer mehr anerkannt, der mit Animismus, Magismus, Totemismus und Naturismus nichts mehr zu tun hat" [90]. Dann fügt er an anderer Stelle bei, daß zwar der Beweis heute dafür noch nicht lückenlos geführt sei, aber er hofft den Beweis noch vollkommen zu erbringen, daß die Idee des höchsten Wesens am stärksten und klarsten in den ältesten Religionen auftritt und gerade in ihnen allen" [91]. Al. Dorsch [92] schreibt: „Wenn man die religiöse Entwicklung überschaut, so wird sie, je weiter man zurückgeht, um so einfacher. Dieser Zug der Vereinfachung ist schlechthin universell. Dieser läßt sich bei einzelnen Völkern bis zum Monotheismus zurückverfolgen." Wenn nun die Ethnologie den Nachweis liefert, daß gerade die nomadischen Hirtenvölker den Zustand der Urkulturen am getreuesten bewahrt haben, so wird es schon natürlicherweise verständlich, daß Israel zur Zeit Moses diesen transzendenten Gottesbegriff besitzen konnte. Es brauchte sich diesen Begriff nicht erst zu bilden; es hat ihn von den Vätern ererbt. Ferner war Moses ein religiöses Genie, denn nie würde seine Schöpfung irgendwie Anklang gefunden haben, wenn er in der Überlieferung nicht als ein geistiger Führer von ganz hervorragenden Eigenschaften fortgelebt hätte. Endlich darf die besondere göttliche Führung dieses Volkes, deren die gesamte Überlieferung Zeuge ist, nicht außer acht bleiben. H. Greßmann [93] bemerkt in dieser Hinsicht mit Recht: „Das gewaltige Erlebnis am Schilfmeer hatte aber auch die absolute Erhabenheit Jahwes über die Götter der Ägypter sinnfällig dargetan. Man muß gewiß annehmen, daß die Semiten und vor allem die Hebräer eine besondere tiefe religiöse Anlage hatten, mehr als etwa die Griechen." J. Hehn, der dem Entwicklungsgedanken zu weitgehende Zugeständnisse macht, sagt mit Bezug auf den mosaischen Gottesbegriff: „Die Erhabenheit Jahwes über alle Naturkräfte und seine in alle Teile des menschlichen Lebens hineinreichende Persönlichkeit, seine eifervolle und absolute Exklusivität und doch an alle Verhältnisse sich anschmiegende Universalität stammt von Moses." Und weiter unten fährt er fort: „Wer hat die ganz eigenartige israelitische Gottesidee, für welche die Propheten eifern, in die Welt gesetzt? Wo ist denn gegenüber dem kleinen, der

[90] Ursprung der Gottesidee [2], Münster i. W. 1926, 696; Anthropos XVI/XVII (1921/2) 1048—51.

[91] Ursprung der Gottesidee [2] 618.

[92] Zeitschrift für katholische Theologie 48 (1924) 494.

[93] Mose u. seine Zeit, Göttingen 1913, 470.

eigenen Kultur entbehrenden Israel das Pendant bei den Kulturvölkern Ägyptens und Babyloniens? Die Tatsachen entscheiden, nicht die Stilisierung der Berichte. Die Lücken und Mängel der Berichterstattung berechtigen noch nicht, die Personen und ihr Werk zu negieren. Wer den Mosaismus ohne Moses erklären will, muß zuerst den Beweis erbringen, daß die israelitische Religion nur Produkt der allgemein zeitgeschichtlichen Entwicklung ohne die charakteristischen Merkmale ist, die sie in bewußten ständigen Gegensatz zu den übrigen Religionen Vorderasiens stellen" [94]. Zwei Schwierigkeiten, die mit dem ersten Einwand aufs engste zusammenhängen, sollen noch eine kurze Erledigung finden. Es wird gesagt, der Dekalog fordere nur die Alleinverehrung Jahwes, womit nicht gesagt sei, daß er der einzige, über alle Götter erhabene Gott sei [95]. Ferner, wenn tatsächlich dieser erhabene Gottesbegriff von Moses festgestellt worden sei, so bliebe den Propheten nichts mehr zu tun übrig. Auf die erste Schwierigkeit ist zu bemerken, daß unmittelbar im Dekalog allerdings nur die Alleinverehrung Jahwes betont wird. Allein die Alleinverehrung Jahwes schließt den Gedanken in sich, daß er deswegen allein verehrt werden soll, weil er der einzige Gott ist. Gäbe es neben ihm noch andere Götter, so könnte deren Verehrung nicht unter den schwersten Strafen verpönt werden. Der Dekalog schließt also implizite die Proklamation des Monotheismus in sich. Die monotheistische Gottesidee wird im Dekalog noch weiter entwickelt. Ex 20, 4 wird durch Bilderverbot die geistige Natur Jahwes hinlänglich gekennzeichnet. Ex 20, 5 wird der sittliche Charakter Jahwes hervorgehoben, indem gesagt wird, daß er die sittliche Weltordnung durch Verhängung von schweren Strafen über die Missetäter mit aller Strenge wahrt. Nach Ex 20, 11 ist Jahwe der Schöpfer des Universums. Er steht demnach über der Gesamtheit der Dinge, ist deren allmächtige Ursache und daher total von der Welt, ihren Teilen und ihren Kräften verschieden. Nicht Monolatrie bloß, sondern auch den Monotheismus verkündet der Dekalog [96].

Was die zweite Schwierigkeit betrifft, so gründet dieselbe auf einer totalen Verkennung der damaligen Verhältnisse.

Wie kann man unter der Voraussetzung, daß Moses den monotheistischen Gottesbegriff kundgetan, auch nur vermuten, daß hiermit derselbe für alle Zeiten hinlänglich gesichert war? Wer den

[94] Die biblische und babylonische Gottesidee, Leipzig 1913, 373. 377.

[95] C. H. Cornill, Der israelitische Prophetismus [13], Berlin u. Leipzig 1920, 24.

[96] A. Sanda, Moses u. der Pentateuch, Münster i. W. 1924, 375—77.

Verlauf der Geschichte Israels verfolgt, der wird sich leicht überzeugen, daß es bis in die nachexilische Zeit hinein der größten Anstrengungen und der empfindlichsten Strafen bedurfte, um Israel im Monotheismus festzuhalten. Welchen Kampf die Propheten für den Gottesglauben zu führen hatten, davon geben ihre Schriften ausgiebig Zeugnis [97]. Die Propheten hatten also in dieser und noch in anderer Beziehung zu tun genug, auch wenn feststeht, daß Moses den Monotheismus verkündet hat. P. Paterson [98] sagt daher mit Recht: „Die Forscher übertreiben die Wirksamkeit der Propheten bei der Feststellung der alttestamentlichen Religion. Es ist sicher, daß die Propheten nicht zuerst die Religion verkündeten, sondern sie ererbten. Die Überlieferung stammt von Moses. Daß der Begründer und Reformator die Hauptgrundsätze derselben zusammengestellt hat, ist nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich, und das Zeugnis für diese Ansicht ist zu gewichtig, auf daß wir einer Theorie zulieb darauf verzichten könnten."

ad 2. In der Ethik herrschte zu Anfang die Volkssitte; es war der Brauch, das Herkommen, die sie regelten. Wer das Volksleben einigermaßen kennt, wird nicht leugnen können, daß Volksbrauch und Herkommen keinen geringen Einfluß auf die Sittlichkeit haben. Die Gründe hiervon brauchen hier nicht näher erörtert zu werden. Aber als maßlose Übertreibung muß es angesehen werden, wenn man glaubt, daß die Sittlichkeit ausschließlich in der Volkssitte wurzle. Diese Anschauung beruht auf einer Anzahl unbewiesener Voraussetzungen des materialistischen Evolutionismus, der annimmt, daß die Menschheit aus dem tierischen Zustande zur Kultur und Zivilisation sich emporgearbeitet und demnach eine vorreligiöse, vorsittliche und nur kultische Periode der Entwicklung durchgemacht habe. Der gleiche Entwicklungsgang wird dann auch für die Hebräer angenommen, und so muß die Entwicklung bei ihnen eben auch mit der Volkssitte beginnen. Das Gottesbewußtsein und noch vielmehr das ethische Gottesbewußtsein sei erst ein spätes Produkt des menschlichen Geistes. Infolge dieser Voreingenommenheit hat die kritische Forschung zwei Tatsachen, die in der Bibel klar bezeugt sind, vollständig übersehen. Die erste Tatsache ist, daß die Hebräer zur mosaischen Zeit keineswegs mehr auf einer primitiven Kulturstufe sich befanden [99]. Am allerwenigsten ist so etwas bei Moses, ihrem Führer, anzunehmen. Ferner, daß bereits in der Patriarchenzeit Gott als

[97] Eberharter, Die soziale und politische Wirksamkeit des atl. Prophetentums, Salzburg 1924, 66—76.

[98] Hastings, Dictionary of the Bible I 581.

[99] R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel I 5/6, Stuttgart-Gotha 1922, 445 ff.

Prinzip der Sittlichkeit gilt (Gn 4, 7—10; 13, 13; 20, 6; 38, 9 f). H. Greßmann urteilt daher ganz richtig: „Die Vorschriften, die der ethische Dekalog aufstellt, sind so allgemein menschlich, daß sie aus jeder Zeit stammen können. Wer auf schriftliche Zeugnisse besteht, der sei auf die ägyptischen und babylonischen Parallelen zu diesem Dekalog verwiesen, die zum Teil bis ins 15. Jahrhundert vor Chr. zurückreichen" [100].

ad 3. Wie der zweite Einwand fußt auch dieser auf falschen Voraussetzungen. Die verhängnisvollste derselben besteht in der Annahme, daß es den Menschen der mosaischen Zeit am Abstraktionsvermögen mangelte, um Einzelfälle in ein Gebot zusammenzufassen. Selbst wenn man sich auf den Boden der materialistischen Entwicklungstheorie stellen würde, wäre diese Behauptung höchst unwahrscheinlich. Denn zu Moses Zeiten hatten die Hebräer schon eine geraume Zeit kultureller Entwicklung hinter sich. Ihre Berührung mit hochentwickelten Kulturvölkern wird wenigstens auf die führenden Geister unter ihnen nicht ohne wirksamen Einfluß geblieben sein. Aus dem Verlaufe der Geschichte erfahren wir, daß die Hebräer ein gut bildungsfähiges Volk waren. Es heißt also ihren Bildungsgrad und ihre Bildungsfähigkeit ganz unberechtigterweise herabdrücken, wenn man behauptet, es wäre zur mosaischen Zeit unter diesem Volke noch niemand imstande gewesen, von Einzelfällen zu abstrahieren. Außerdem verlangen nicht alle Gebote des Dekalogs ein großartig ausgebildetes Abstraktionsvermögen, ferner waren Ansätze zu einzelnen Geboten sicher schon vor der mosaischen Zeit vorhanden und wahrscheinlich auch schon literarisch formuliert. Eine kolossale Arbeitsleistung blieb der mosaischen Zeit in dieser Hinsicht vermutlich erübrigt, dafür hatte die Überlieferung gesorgt. Endlich ist zu bemerken, daß Israel einer höheren göttlichen Leitung sich erfreute, und der Dekalog nicht als reines Naturgewächs, sondern als Gottespflanzung im Tempel der Natur zu betrachten ist. J. Hehn schrieb daher schon vor mehr als einem Jahrzehnt: „Die Meinung, daß die hier im Dekalog aufgestellten Vorschriften für die Zeit Moses viel zu hoch seien, geht von einer ganz falschen Schätzung derselben aus. Daß die sozialen Gesetze der zweiten Tafel überall galten, wurde bereits Seite 345 f bemerkt. Es sind die elementarsten Forderungen des gesellschaftlichen Lebens. Aber auch die Gebote der ersten Tafel des Dekalogs dürfen wir ruhig für Moses in Anspruch nehmen. Wir dürfen als sicher annehmen, daß schon Moses im Dekalog die Grundgedanken seiner Religionsstiftung in nuce zusammengefaßt hat. Was speziell den Einwurf betrifft, daß ein allgemeines Verbot des Totschlags und des Diebstahls zur mosaischen

[100] Mose und seine Zeit, Leipzig 1913, 474.

Zeit eine Unmöglichkeit war, wird durch Gn 9, 1—3; 31, 39 widerlegt" [101].

2. Die besonderen Einwände gegen die Mosaität des Dekalogs.

Das mosaische Alter des Dekalogs wird nicht nur bekämpft mit Gründen, die gegen denselben als ein in sich abgeschlossenes Ganzes sich richten, sondern noch mehr mit solchen, welche einzelne Gebote aus demselben ausschalten und als Ergebnis einer späteren Zeit dartun sollen. Diese letzteren sind wieder zweifacher Art. Die einen richten sich gegen das Wesen der Gebote selbst, die anderen gegen ihre literarische Formulierung und deren Motivierung. Hier soll nur von den ersteren die Rede sein und zwar nach der Reihenfolge der einzelnen Gebote. In bezug auf das erste Gebot wurden die Einwände gegen den mos. Monotheismus bereits behandelt, weil diese ja gegen die monotheistische Fundamentierung der israelitischen Religion und Moral überhaupt gerichtet sind und so besser unter den allgemeinen ihren Platz fanden. So brauchen uns hier beim ersten Gebot nur mehr die Schwierigkeiten zu beschäftigen, welche gegen das Alter des Bilderverbots vorgebracht werden.

A. Es ist eine große Zahl von Forschern, die das mosaische Alter des Bilderverbots nicht anerkennen. Hiervon seien genannt: J. Lippert [102], B. Stade [103], J. Schultz [104], J. Wellhausen [105], R. Smend [106], J. C. Mathes [107], G. Westphal [108], P. Volz [109], G. Beer [110], M. Weber [111], W. Nowack [112], R. H. Charles [113].

Welches sind nun die Gründe, die gegen das mosaische Bilderverbot vorgebracht werden? Es sind kurz zusammengefaßt folgende zwei:

[101] Die biblische und babylonische Gottesidee 386.
[102] Allgemeine Geschichte des Priestertums II (Berlin 1884) 212.
[103] Geschichte des Volkes Israel I (Berlin 1887) 466.
[104] Alttestamentliche Theologie [5], Göttingen 1896, 147.
[105] Prolegomena zur Geschichte Israels [5], Berlin 1899, 188.
[106] Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte [2], Freiburg i. Br., Leipzig u. Tübingen 1899, 143 Anm. 1.
[107] Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 21 (1904) 24—7.
[108] Jahwes Wohnstätten (XV. Beiheft zur Zeitschrift für atl. Wissenschaft), Gießen 1908, 33. 91.
[109] Mose, Tübingen 1907, 49 f., anders in: Die Religion in der Geschichte und Gegenwart I (1927) 1816—19.
[110] Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 66 (1912) 773.
[111] Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 46 (1918/19) 84.
[112] Beiheft 33 (zur Zeitschrift für atl. Wissenschaft), Gießen 1919, 390.
[113] R. H. Charles, The Decalogue, Edinbourgh 1923, 21—27.

a) Es ist eine unumstößliche Tatsache, daß der Bilderkult in der nachmosaischen Zeit geübt wurde.

b) Das Bilderverbot hatte erst nach der Einwanderung in Kanaan einen Zweck, früher war es überflüssig; denn

das Bilderverbot setzt eine fortgeschrittenere Kulturstufe voraus als es die zur Zeit des Moses war.

ad a. Um den ersten Einwand zu erhärten, werden eine Menge von Tatsachen angeführt, die in den historischen Büchern berichtet werden. Man verweist

α) auf den bis zur Zeit des Königs Ezechias geübten Schlangenkult (Nm 21, 4—9; 4 Kg 18, 4);

β) auf den Gebrauch des Ephods (Richt 8, 26 f; 17, 5; 18, 14—16; 1 Sm 21, 10; 23, 6; Os 3, 4);

γ) auf die Teraphim (Gn 31, 19. 30—35; Richt 17, 5; 18, 14. 17 f. 20; 1 Sm 15, 23; 19, 13. 16; Os 3, 4);

δ) auf den Kälberkult (3 Kg 12, 28; 3 Kg Kap 17, 18; 4 Kg Kap 1 usw.);

ε) auf die Ausstattung des Salomonischen Tempels;

η) auf die Mitteilungen von Ex 21, 6 und 34, 17;

ϑ) auf Is 2, 8. 18. 20; 30, 22; 31, 7; Mich 1, 5—7, wo ohne Bedenken von Bildern der Gottheit die Rede ist. Es soll nun in möglichster Kürze auf die einzelnen Punkte eingegangen werden, wobei wir bemerken, daß wir uns eine genauere Behandlung des alttestamentlichen Bilderverbots für eine eigene Abhandlung vorbehalten.

ad a α. Es läßt sich nicht leugnen, daß der Schlangenkult vor alters im Orient geübt wurde. In Babel kannte man eine Schlangengottheit ilu-Siru. Auf den Grenzsteinen findet man bildliche Darstellungen einer gewaltigen Schlange [114]. In Ägypten wurde schon in ältester Zeit die Schlangengottheit Bato verehrt [115]. Es darf also kaum bezweifelt werden, daß die Israeliten um Schlangenkult wußten. Allein das gibt noch kein Recht zu sagen, daß die Israeliten Jahwe unter dem Bilde der Schlange verehrten, noch daß sie überhaupt Schlangenbildern kultischen Dienst erwiesen. Es ist nicht zu rechtfertigen, wenn H. Greßmann im Hinblick auf 4 Kg 18, 4 schreibt: „Wenn noch die Zeitgenossen Hiskias der Schlange geräuchert haben — eine sehr merkwürdige, aber historisch unumstößliche Tatsache — wieviel mehr darf man solche Opfer für die mosaische Zeit voraussetzen! Die kultische Verehrung lehrt, daß die Kraft Jahwes im Schlangenstab wohnend oder daß er selbst in ihm

[114] Schrader, Keilinschriften u. das Alte Testament [3], 504 f.; Landersdorfer, Biblische Zeitschrift 11 (1913) 1—5.

[115] Breastad-Ranke, Geschichte Ägyptens [2], Berlin 1911, 33. 37.

verkörpert gedacht wurde“ [116]. Wie aus Nm 21, 4—9 erhellt, wurde die eherne Schlange von Moses in der Wüste aufgerichtet. Wer mit Vertrauen zu ihr emporblickte, wurde vom Biß der Schlangen, dem viele Israeliten zum Opfer gefallen waren, geheilt. Der ganze Vorgang hatte, wie wir aus dem Worte Christi erfahren (Jo 3, 14; Nm 21, 9), eine tiefe heilsgeschichtliche Bedeutung. Schon die Tatsache für sich allein und noch mehr die in ihr liegende Typik, die vielleicht doch nicht ganz unbekannt war, mußten die Nehustan (Schlange) ehrwürdig machen. Allein das sagt noch lange nicht, daß ihr die Israeliten als Jahwebild kultische Verehrung erwiesen. Davon, daß die eherne Schlange als ein Jahwebild oder auch nur als dessen Symbol betrachtet worden wäre, verlautet im ganzen Alten Testament nichts. Die Verehrung, die der Nehustan von seiten des Volkes zur Zeit des Königs Ezechias gezollt wurde, hat mit dem Jahwekult überhaupt nichts zu schaffen. Sie war eine Verirrung des Volkes, die wahrscheinlich zur Zeit des Königs Manasse um sich griff, der allenthalben dem babylonischen Götzendienst Vorschub leistete, in dem auch der Schlange als Symbol des Mondes göttliche Ehren erwiesen wurden. Es ist daher nicht einzusehen, wie die Aufbewahrung der ehernen Schlange bis in die Zeit des Königs Ezechias dem mosaischen Bilderverbot widersprechen soll, da sie erstens weder ein Jahwebild noch ein Jahwesymbol war, zweitens, da nicht feststeht, daß sie im legitimen Kult irgendwann verehrt wurde. Als infolge heidnischer Einflüsse die Schlangenverehrung Eingang fand, ließ der König Ezechias dieses teure Erinnerungszeichen aus der Zeit der Wüstenwanderung aus dem Tempel entfernen.

Da die Spur einer Schlangenverehrung außer der ehernen Schlange in Israel nicht vorhanden ist, so verliert der Einwand mit dem Nachweis, daß die eherne Schlange kein legitimes Kultobjekt war, seine Stütze.

ad a β. Ephod wird in der Bibel öfter erwähnt und zwar ohne Epitheton als Kleidungsstück des Hohenpriesters (Ex 25, 7; 28, 4. 6. 12. 15. 25—28; 35, 9. 27; 39, 2. 7 f. 18—22; Lv 8, 7; 1 Sm 2, 28; 14, 3; 23, 6. 9; 30, 7 [2mal]; 35, 9). Dann begegnet Ephod mit dem Epitheton Bad (1 Sm 2, 18), den Samuel trägt, ferner tragen ihn die Priester zu Nobe (2 Sm 22, 18), nach 2 Sm 6, 14; 1 Chr 15, 27 ist David mit diesem Ephod angetan. Der Beschreibung nach muß man wohl auch an diesen Stellen an ein Kleidungsstück, etwa an einen Lendenschurz denken. Jedenfalls ist es nicht erwiesen, daß es sich hierbei um ein Gottes- bzw. Jahwebild handelt. Schwieriger zu bestimmen ist, was der Ephod Richt 8, 27; 17, 5; 18, 14—16; 1 Sm 21, 10; Os 3, 4

[116] Mose und seine Zeit, Göttingen 1913, 290.

ist. A. Schultz [117] glaubt, daß der Ephod an den genannten Stellen unzweifelhaft ein Gottesbild gewesen sei. „Es wäre denkbar," schreibt er, „daß man durch verhüllte Gottesbilder dem Verbote Dt 4, 16 ff, Gott in der Gestalt eines Menschen oder Tieres darzustellen, gerecht zu werden glaubte." Andere Forscher erklären hingegen an den genannten Stellen den Ephod für ein Kleid oder eine Urne, die beim Orakelgeben Verwendung fanden. So V. Zapletal [118], B. Duhm [119], J. Lagrange [120], P. Dhorme [121]. Es ist in keiner Weise sicher, ob der Ephod überhaupt ein Bild war, ferner noch weniger, ob er ein Jahwebild war. Und selbst wenn dies erweisbar wäre, würde keine Schwierigkeit gegen das mosaische Bilderverbot gegeben sein, da bei den heidnischen Einflüssen der Umgebung auch bei den Israeliten Verirrungen sich einstellen konnten.

ad a γ. F. Schwally [122] meinte, daß die Teraphim nicht nur heidnische Idole, sondern auch Jahwe zur Darstellung brachten. Soweit die Stellen in den atl. Büchern über die Teraphim Abschluß geben, läßt sich sagen, daß sie ohne Zweifel bildliche Darstellungen waren. Dies ergibt sich aus Gn 31, 19. 30 f. 34 f; Richt 17, 5; 18, 14—20; 1 Sm 19, 13. 16; Ez 21, 26. Bei den Aramäern in Harran waren sie Bilder von Hausgöttern. In Babel waren die Teraphim Orakelgötter, wie aus Ez 21, 26 erhellt. Nirgends in der Bibel findet sich irgendeine Andeutung, daß die Israeliten die Teraphim als Jahwebilder ansahen und ihnen kultische Ehren erwiesen. Aus 1 Sm 15, 23; 4 Kg 23, 24; Os 3, 4; Zach 10, 1 f geht hervor, daß der Kult der Teraphim abgelehnt wurde. Allein, wenn auch das nicht der Fall gewesen wäre, so wäre die Verwendung der Teraphim zum häuslichen Gebrauch oder beim Orakel keineswegs ein Beweis dafür, daß das Bilderverbot des Dekalogs nachmosaischen Ursprungs sein müsse.

ad a δ. Es mutet auf den ersten Blick sonderbar an, daß der Stierkult, wie er im Nordreich durch den ersten König Jeroboam zur Einführung gelangte, gegen das mosaische Bilderverbot sprechen sollte. Denn, auch wenn man annimmt, daß die Kälber für Jahwebilder angesehen wurden, und in ihnen Jahwe, der Gott Israels, verehrt wurde,

---

[117] Die Bücher Samuels übersetzt und erklärt (Exeget. Handbuch zum A. T., herausgegeben von J. Nikel, VIII 1) Münster i. W., 1919, 41.

[118] Das Buch der Richter übersetzt und erklärt (Exeget. Handbuch zum A. T.) Münster i. W. 1923, 126 f.

[119] Der Verkehr Gottes mit den Menschen im A. T., Tübingen 1926, 48.

[120] Le livre Juges, Paris 1903, vgl. Bonner Zeitschrift I (1924) 226.

[121] Le livre Samuel, Paris 1910, ebd.

[122] Das Leben nach dem Tode, Gießen 1872, 36.

so ist das in keiner Weise ein Beweis dafür, daß ein Bilderverbot nicht existiert hat. Dies um so weniger, da das Vorgehen Jeroboams vom biblischen Schriftsteller wiederholt als Sünde gebrandmarkt wird (3 Kg 12, 30; 16, 31—33; 4 Kg 3, 2 f; 10, 30 f; 13, 6; 11, 14. 24; 14, 16; 15, 9). Wenn der Prophet Elias, wie man sagt, gegen den Stierkult keinen Einwand erhoben hat, so ist diesem Verhalten des Propheten kein großes Gewicht beizulegen. Denn zur Zeit dieses Propheten standen im Nordreich viel wichtigere Dinge auf dem Spiel als die Frage, ob Jahwe im Bilde verehrt werden dürfe oder nicht. Damals handelte es sich um die Jahwereligion überhaupt. Anderseits läßt sich aber aus dem ganzen Wirken des Propheten kein Wort und keine Handlung anführen, die man zugunsten der Bilderverehrung deuten könnte. Die ältesten Schriftpropheten, Amos (4, 4; 5, 5; 7, 9) und Osee (8, 14; 10, 5), haben den Kult zu Bethel und Dan abgelehnt. Letzterer läßt erkennen, daß er diese Haltung einnimmt auf Grund alter Gesetze (8, 12), die aus Israels Brautzeit stammen (11, 2; 12, 14; coll. Am 5, 15; Vulg 13). Schon die Anfertigung des goldenen Kalbes am Fuße des Sinai (Ex 32, 4) erscheint als ein Abweichen vom Wege Jahwes (Ex 32, 8), ein Vergehen, das einen neuen Bundesschluß erforderte (Ex 32, 30; 34, 1—27), ein Abfall, der den Zorn des Herrn zur Folge hatte (Ex 32, 10 f). P. Volz [123] bemerkt mit Recht: „Der Stierdienst war den ersten Jahwe-Meistern stets ein Ärgernis." Somit kann der Stierdienst nicht gegen die Existenz eines mosaischen Bilderverbots in Betracht kommen.

ad a ε. Im Tempel Salomons war allerlei Bildwerk angebracht, unter dem besonders die Cherubim hervorragten (3 Kg 8, 29. 36). Es ist hier nicht der Ort, auf die Frage, was die Cherubim darstellten, genauer einzugehen. Wenn sie mehr bedeuteten als einen bloßen Schmuck, so sind sie als Sinnbilder der göttlichen Gegenwart oder als gleichnismäßige Darstellung göttlicher Eigenschaften, als Hüter des Orts zu betrachten. Jedenfalls wurden sie nie als Abbildungen von Jahwe angesehen, denen irgendein Kult erwiesen wurde. Daß der biblische Schriftsteller ganz unbefangen davon berichtet, zeigt deutlich genug, daß dieselben mit der Praxis, den Bilderdienst zu meiden, nicht im Widerspruch stand. Daher kann deren Vorhandensein auch keinen Gegensatz zu einem bestehenden Bilderverbot beinhalten, wie ein solches im Dekalog vorliegt.

ad a η. Ex 21, 6 des Bundesbuches behandelt den Fall, daß ein Sklave aus Liebe zu seiner Familie nach sechs Jahren auf die Freilassung verzichtet. Wenn er das will, so soll er zu den Elohim und zur

[123] Mose 50.

Tür geführt werden, wo ihm das Ohr durchbohrt wird zum Zeichen dauernder Knechtschaft. Es ist eine strittige Frage, wer die Elohim hier sind. Mag man sie nun für Richter halten, wie LXX Syrer und Chaldäer meinen, oder sie als Hausgötzen betrachten, wie das neuere Erklärer tun, sicher waren sie keine Jahwebilder. Es kann übrigens dort auch von einem Heiligtum die Rede sein, das Erscheinungsstätte der Gottheit ist. Wie dem immer sein mag, daß Ex 21, 6 gegen das mosaische Bilderverbot sprechen soll, ist nicht einzusehen, wenn man nicht auf eine widersprechende Erklärung sich festlegt. Die Berufung auf Ex 34, 17, wo gegossene Bilder ausdrücklich untersagt werden, legt den Gedanken nahe, daß es im Laufe der Zeit notwendig wurde, die Art der Bilder, die im bereits vorhandenen Gebote untersagt waren, genauer zu bezeichnen, aber nicht daß ein solches Gebot vorher nicht existierte.

ad a ϑ. Der Prophet Isaias spricht 2, 8. 18. 20; 30, 22; 31, 7 vom Götzenkult und Götzenbildern, dasselbe tut Mich 1, 5—7. Wer die betreffenden Stellen unbefangen liest, gewinnt den Eindruck, daß die Propheten die aus Erz verfertigten Götzenbilder rückhaltlos ablehnen. Daraus darf man den Schluß ziehen, daß sie die Götzenbilder überhaupt ablehnen. Sie bezeichnen den Bilderdienst als Götzendienst, worin eine kaum verkennbare Bezugnahme auf den Dekalog sich offenbart. Diese Prophetenstellen sprechen keineswegs gegen das Vorhandensein eines Bilderverbots, sondern sind mehr geeignet, das Vorhandensein eines solchen zu bestätigen.

Die in den biblischen Büchern berichteten Tatsachen aus der vorexilischen Zeit lassen ohne Zweifel erkennen, daß in Israel noch lange in nachmosaischer Zeit Bilderkult geübt wurde. Aber aus den angeführten Tatsachen geht nicht hervor, daß er mit Gutheißung der Vertreter der legitimen Religion geübt wurde. Im Gegenteil, sofern diese Kreise dazu Stellung nehmen, wird dieser Kult als Götzendienst und als Sünde gebrandmarkt. Ein Beweis hierfür liegt auch darin, daß es in den Heiligtümern zu Silo und Nobe und später im Tempel von Jerusalem keine Jahwebilder gegeben hat. Daraus folgt, daß diese Tatsachen gegen ein mosaisches Bilderverbot nicht angerufen werden können.

ad b. Viele von den oben genannten Forschern, welche die Mosaität des Dekalogs leugnen, nehmen an, daß die israelitischen Stämme erst bei der Einwanderung in Kanaan mit einer Bevölkerung bekannt wurden, die bildliche Darstellungen ihrer Gottheiten verwendete. Daher soll erst zu dieser Zeit ein äußerer Anlaß zum Bilderverbot gegeben sein. Allein diese Voraussetzung ist sehr einseitig. Israel kam aus einem Kulturland nach Kanaan und konnte daher auch dort Gelegenheit gehabt haben, Bilder von Gottheiten kennenzulernen. Gerade zur

Zeit, als Israel in Ägypten sich aufhielt, führte Amenophis IV. den Kult der Sonnenscheibe ein. Es war nicht ausgeschlossen, daß dieses Beispiel zur Nachahmung reizte. Außerdem war der Stammvater Abraham aus dem Zweiströmeland in Kanaan eingewandert; dort wurde schon damals ein prunkvoller Gottesdienst gefeiert, wobei auch Götterbilder eine Rolle spielten. So war in der mosaischen Zeit Anlaß genug zu einem Bilderverbot vorhanden. Übrigens ist es nicht notwendig, sich nur auf die äußere Veranlassung festzulegen. Ein Grund für das Bilderverbot könnte für Moses auch in der Anlage und Neigung des Volkes gelegen haben, den übersinnlichen Jahwe sich körperlich zu vergegenwärtigen; so war die Gefahr vorhanden, daß das sinnlich veranlagte Volk beim Sinnfälligen stehen blieb und in Fetischdienst verfiel. Uns will scheinen, daß dieses Verbot aus äußeren und inneren Gründen am Platze war. Ganz unrichtig ist aber die Behauptung, daß das Bilderverbot eine fortgeschrittene Kultur voraussetze. Denn erstens fand sich Israel damals nicht mehr auf der Bildungsstufe der Primitiven, und zweitens, wenn Israel zur mosaischen Zeit noch auf dieser Stufe sich befunden hätte, so war die Gefahr um so größer, daß es fremden Einflüssen erlegen wäre. Denn die Herstellung von Bildern zu Kultuszwecken reicht in ein hohes Alter zurück [124]. Für die Mosaität des Bilderverbots können noch folgende Gründe angeführt werden. Die älteren Propheten Samuel, Gad, Nathan wissen nichts von einem Jahwebild. Bei den Ausgrabungen hat man noch nie ein Jahwebild gefunden, auch auf den vorgefundenen Siegelsteinen kam kein Jahwebild zum Vorschein. Zum Schlusse wollen wir noch das Urteil zweier Forscher zu dieser Sache hören. E. Sellin [125] schreibt: „Der Angriff gegen das Bilderverbot ist sicher gegenstandslos." J. Hehn [126] bemerkt: „Das Verbot der bildlichen Darstellung Jahwes ist im Wesen der israelitischen Gottesidee begründet, wodurch das Streben, die Gottheit über die Natur zu erheben, zum Ausdruck kommt. Daß dieses Verbot schon im Dekalog erscheint, wird verständlich, wenn man sich vor Augen hält, welche Bedeutung die Gottesbilder und Symbole eigentlich haben. Es sind Repräsentationen der Gottheit. Dt 4, 11—15 wird das Verbot der bildlichen Darstellung Jahwes damit begründet, daß das Volk bei seiner Erscheinung am Sinai keine Gestalt seines Gottes gesehen habe."

B. Gegen das zweite Gebot nach christlicher Zählung wird eingewendet, daß in der vorexilischen Zeit eine Scheu vor Mißbrauch des Gottesnamen nicht zu bemerken sei, denn die Propheten pflegten von

[124] Archiv für Religionswissenschaft 24 (1926) 108.
[125] Geschichte des israel.-jüd. Volkes I (1924) 88.
[126] Die biblische und babylonische Gottesidee 286.

diesem Namen einen sehr ausgiebigen Gebrauch zu machen [127]. G. Beer [128] aber schreibt: „Wie wäre für Mose, den Schlangenbeschwörer, den Aufrichter des Schlangenbildes, den Inhaber des Wunderstabes, den Medizinmann, der allerlei Krankheiten anhexen kann u. dgl. ein Verbot wie das passend: ‚Führe den Namen deines Gottes Jahwe nicht für Nichtiges an'." Diese Einwände wären am einfachsten widerlegt, wenn L. Lemme [129] recht hätte, daß es sich bei diesen Worten nicht um das Verbot einer Wort-, sondern Tatsünde handle, nämlich „um die Indienststellung göttlicher, weltwirklicher Kräfte unter die eigenen (menschlichen) Zwecke und Geltendmachung derselben Gott gegenüber". Indes scheitert die Erklärung Lemmes an der einfachen Erwägung, daß der Name Gottes als Offenbarung seines Wesens an sich etwas Heiliges ist, und daher auch gerade als solcher Gegenstand der Verehrung sein kann. Eine andere Frage ist die, ob man diese Worte notwendigerweise nur auf Wortsünden einzuschränken berechtigt ist. Von den meisten Erklärern sowohl der älteren und neueren Zeit werden diese Worte ausschließlich auf Wortsünden bezogen. So bezog sie beispielsweise J. D. Michaelis [130] auf den Meineid. W. P. Peterson [131] scheint derselben Auffassung zu folgen, wenn er sie auch nicht gerade nur auf den Meineid einschränkt. H. Schmidt [132] gibt dem Gebot einen weiteren Sinn, wenn er bemerkt: „Das zweite Gebot verbiete den Namen Jahwe zu gebrauchen, um damit einen Frevel zu begehen, also zu einem wirklichen Fluch oder Zauber." B. Baentsch [133] nimmt es noch weiter, indem er das zweite Gebot „vom Mißbrauch des göttlichen Namens, wie er bei der Zauberei, Wahrsagerei, Lästerung, Meineid getrieben wurde" versteht, wozu er noch bemerkt, „daß auch der gedankenlose Gebrauch des göttlichen Namens miteingeschlossen sei". In diesem weiteren Sinne nehmen das zweite Gebot auch die katholischen Erklärer Fr. von Hummelauer [134] und J. Weiß [135].

Da die Erklärung Lemmes von der Mehrzahl der Ausleger nicht angenommen wird, so kann dieselbe auch nicht als vollkommen befrie-

[127] M. Weber, in: Archiv für Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik 46 (1918/19) 85 n. 205.

[128] In Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 66 (1912) 773.

[129] Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekalogs, Breslau 1880, 54.

[130] Mosaisches Recht V 152.

[131] Hastings, Dictionary of the Bible I 582.

[132] Forschungen zur Religion u. Literatur des A. u. N. T. 19, 84.

[133] Ex, Lv u. Nm übersetzt und erklärt, Göttingen 1901, 181.

[134] Comm. in Ex et Lv. 201.

[135] Ex übersetzt u. erklärt, Graz u. Wien 1911, 160 f.

digende Lösung der Einwände angesehen werden. Somit sind wir genötigt, auf obige Einwände eine Antwort zu suchen. Daß der Gottesname Jahwe von den Propheten häufig gebraucht wurde, darf nicht wundernehmen. Denn sie fühlten sich ja auch im Falle, daß sie keine unmittelbaren Einsprechungen erhielten, ganz und gar als Beauftragte Gottes. Sie gaben dieser ihrer Überzeugung auch frank und frei Ausdruck. Wie dies mit der ehrfurchtsvollen Scheu vor diesem Namen im Widerspruch stehen soll, ist nicht einzusehen. Das Verbot richtete sich doch nur gegen die Verwendung dieses heiligen Namens zum „Nichtigen". Von einer Überspannung dieser Scheu, wie sie später in Übung kam, ist zur prophetischen Zeit keine Spur vorhanden. Daher kann die spätere Praxis nicht als Beweis gelten, daß erst damals das Verbot erlassen wurde. Übrigens kennen wir aus der prophetischen Zeit nur die Verwendung des göttlichen Namens von seiten der Propheten und der inspirierten Schriftsteller jener Periode. Wie es damit im Volksleben bestellt war, wissen wir überhaupt nicht. Jedenfalls läßt sich aus der Verwendung bzw. Nichtverwendung des Gottesnamens in der vorexilischen Zeit kein Beweis gegen die Mosaität dieses Verbots erbringen.

Was den Einwand Beers betrifft, so stützt sich derselbe auf unbewiesene Voraussetzungen religionsgeschichtlicher Natur. Man kann Moses im Stil Beers nur dann charakterisieren, wenn jede außer- und übernatürliche Leitung in der Geschichte Israels ins Gebiet der Legende verwiesen wird. Mit diesen Einwendungen hat sich die positive Forschung von jeher ohne sichtlichen Erfolg für die zunächst Beteiligten beschäftigt, so daß man der Mühe überhoben ist, schon längst Gesagtes immer von neuem zu wiederholen.

C. Einen besonderen Stein des Anstoßes bildet die Mosaität des Sabbatgebotes. Bevor wir auf die Einwände gegen dessen Alter genauer eingehen, wird es von Nutzen sein, folgende Fragen im voraus zu beantworten: 1. Wie kamen die Hebräer zur Kenntnis des Sabbats? 2. Wann lernten sie ihn kennen? 3. Welchen Charakter hatte dieser Tag?

ad 1. Es war eine ziemlich weitverbreitete Ansicht, daß die Hebräer den Sabbat aus dem Zweiströmeland mit in die neue Heimat Kanaan gebracht haben. Diese Ansicht wurde in späterer Zeit in der Weise formuliert, daß der Sabbat zwar aus dem Zweiströmeland stammt, die Hebräer denselben aber erst später durch die Bewohner der Sinaihalbinsel oder durch die Kanaaniter kennen gelernt haben. Erstere Ansicht vertritt B. Baentsch [136], letztere Friedr. Delitzsch [137].

[136] Das Bundesbuch, Halle a. d. S. 1892, 94.
[137] Bibel u. Babel [5], Berlin 1903, 33 f.

Eine Entlehnung von den Kanaanitern, ohne die Frage zu erörtern, ob er dort ursprünglich sei oder nicht, nimmt R. Smend [138] an. M. G. Bin Gorion [139] teilt eine jüdische Überlieferung mit, die besagt, „daß unter den Einwohnern der Wüste Sin und der Umgebung es Sitte gewesen sei, den Sabbat zu halten, schon bevor Israel dahin kam, und Israel habe sich diese zu eigen gemacht". Auf einer Entlehnung aus Babel beruht der Sabbat der Hebräer nicht. Denn die Babylonier hatten keinen Sabbat als Schlußpunkt der siebentägigen Woche. Eine Urkunde, auf welcher die Siebenertage als šapattu-Tage bezeichnet wären, ist bis jetzt nicht gefunden worden. Der 15. Tag des Monats trug zwar den Namen šapattu, aber die Bedeutung desselben steht nicht fest [140]. Für die Entlehnung von den Kanaanitern und Midianitern lassen sich Gründe nicht anführen. Annehmbar erscheint die Hypothese, die J. Jensen [141] aufgestellt hat, daß der Sabbat der Hebräer und der Babylonier auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehe. Die Überzeugung, daß der siebente Tag eine Ausnahmestellung einnehme, und daß er ein heiliger Tag sei, war schon den Sumerern bekannt [142]. Der Sabbat ist ohne Zweifel eine uralte Einrichtung. Er brauchte wahrscheinlich von den Hebräern nicht erst erfunden zu werden. Er bekam aber bei ihnen im Laufe der Zeit den spezifischen Charakter, wie derselbe in den biblischen Büchern gekennzeichnet wird.

ad 2. Die Hebräer haben den Sabbat spätestens zur mosaischen Zeit, vielleicht schon viel früher kennengelernt. Der Name Sabbat zur Bezeichnung des siebenten Tages begegnet in der Bibel zum erstenmal Ex 16, 23. 25 f. 29. Wenn man jene Erzählung liest, so gewinnt man den Eindruck, als ob der Sabbat nicht etwas völlig Neues wäre. Auch in Ex 20, 8 weist das Wort: „Gedenke" wenigstens darauf hin, daß der Sabbat möglicherweise bereits bekannt war, und vielleicht auch, daß dieses Wort einen bekannten Festtag bezeichnete. Der siebente Tag wird bereits im Schöpfungsbericht als Tag bezeichnet, den Gott geheiligt hat (Gn 2, 2 f). Die siebentägige Woche ist sicher sehr alt (Gn 7, 10; 8, 10—12; 29, 27; Ex 12, 16; 16, 5). Für das hohe Alter des Sabbats spricht auch die jüdische Überlieferung. M. G. Bin Gorion [143] teilt einen Ausspruch des Rabbi Eliezer mit, der lautet: „Wisse, daß dem so ist. Nachdem Israel aus Ägypten ausgezogen, aber ehe noch die Thora

[138] Alttestamentliche Religionsgeschichte [2], Freiburg i. Br., Leipzig u. Tübingen 1899, 160 Anm. 1.

[139] Sinai u. Garizim, Berlin 1925/6, 185.

[140] J. Hehn, in: Bibl. Zeitfragen II (1909) Heft 12, 12. 23.

[141] Hasting, Dictionary of the Bible IV 319.

[142] Hehn, ebd. 25 f. [143] Sinai u. Garizim, Berlin 1925/6, 185.

gegeben war, vererbte Gott ihm den Sabbat, und zwei Sabbate feierte Israel, bevor die Thora gegeben ward." Eschkol hakofer [144] enthält die Mitteilung, daß der Sabbat in der Wüste Sinai befohlen worden sei. Daß der Sabbat eine uralte Einrichtung sei, behaupten auch jene Bibelforscher, die das Sabbatgebot in die Zeit der Propheten herabsetzen, z. B. W. Nowack [145] und H. Schmidt [146]. So sagt letzterer: „Wir sind berechtigt zur Annahme, daß der Sabbat aus vorkanaanitischer Zeit stammt."

ad 3. In betreff des ursprünglichen Charakters des Sabbats sind die Meinungen geteilt. J. M. Jastrow [147] wollte den Nachweis liefern, daß der Sabbat ursprünglich wie der babylonische Siebenertag ein düsterer Trauertag gewesen sei und erst durch das nachexilische Priestertum den Anstrich eines freudigen Ruhetages erhalten habe. R. Smend [148] und H. Meinhold [149] glauben, daß der Sabbat ursprünglich ein Ruhetag von der Arbeit war. Dieser Ansicht tritt auch S. R. Driver [150] bei, wenn er schreibt: „Der Sabbat war, soweit wir ihn bei den Hebräern zurückverfolgen können, ein dem Jahwe geweihter Tag und ein Tag, der den Ackerbau voraussetzt, gekennzeichnet durch Arbeitsruhe zu Hause und auf dem Felde. Er hatte also wesentlich philanthropischen Charakter." B. Baentsch [151] hingegen, der in seiner Schrift „Das Bundesbuch" behauptete, „daß die Forderung, am siebenten Tage zu ruhen, das Natürlichere und das Ursprünglichere sei", vertritt in seinem Kommentar zu Ex, Lv und Nm [152] die Ansicht, daß der Sabbat ursprünglich nicht der Ruhe wegen da war, am allerwenigsten bei den nomadischen Hebräern, falls sie den Sabbat überhaupt gekannt haben, sondern er sei vielmehr kultischer Festtag gewesen. Die Ruhe von der Arbeit war in alter Zeit Konsequenz der Festfeier. Diese Anschauung verdient vor den andern den Vorzug. Dafür spricht die Etymologie des hebräischen Zeitwortes schabat, welches „fertig sein, vollständig sein, aufhören" bedeutet. Die Bedeutung „ruhen" ist abgeleitet [153]. Darauf weist auch Gn 2, 2 f hin, wo „Heiligen" dem Ruhen vorausgeht. Endlich wird dies durch die Bestrafung des Sabbatschänders von seiten der Gemeinde während der Wüstenwanderung bezeugt (Ex 31, 14—17; 35, 2 f; Nm 15, 3—6). Nachdem wir diese Vorfragen

[144] Ebd. 185. [145] Beiheft zur Zeitschrift f. atl. Wissenschaft 392.
[146] Forschungen 104—6.
[147] Dictionary of the Bible IV 319.
[148] Lehrbuch der atl. Religionsgeschichte [2], 1899, 160.
[149] Sabbat u. Sonntag, Leipzig 1909, 19.
[150] Hastings, Dictionary IV 321. [151] 1892, 94.
[152] Ex, Lv u. Nm übersetzt u. erklärt, 1903, 181—3.
[153] J. Hehn, in: Biblische Zeitfragen II (1909) 12. Heft, 19.

erledigt, wollen wir nun die Einwände gegen das mosaische Alter des Sabbatgebots kennen lernen und die Nichtigkeit derselben darzutun versuchen.

a) In erster Linie werden die Form und der Stil des Gebotes beanstandet. Im 3. Gebot haben wir wie beim 4. die positive Form: Gedenke usw., ferner findet sich beim 3. Gebot statt des Imperativs der Infinitivus absolutus.

b) Die Israeliten zur Zeit des Moses waren (noch) Beduinen, diese brauchten keine regelmäßigen Ruhetage; mithin ist das Sabbatgebot zur mosaischen Zeit nicht verständlich.

c) Der Sabbat war in der vorexilischen Zeit Vollmondtag. H. Meinhold [154] schreibt: „Es ist von vornherein höchst unwahrscheinlich, wenn nicht zu sagen, unglaublich, daß man in Israel zwar den Neumond, aber nicht den viel stärker in die Augen fallenden Vollmond festlich und feierlich begrüßt hätte." Als Gründe für die Identität des Sabbats mit dem Vollmondtag führt Meinhold die Bibelstellen 4 Kg 4, 23 f; Is 1, 13 f; Os 2, 13 f; Am 8, 5 an, wo der Sabbat neben dem Neumond erwähnt wird. Der Vollmondtag wurde erst zur Zeit des babylonischen Exils durch das Heiligkeitsgesetz (Lv 19, 3. 30; 23, 11. 15; 24, 8 f) und durch den Propheten Ezechiel (20, 13 f; 22, 8. 26; 23, 38) zum Sabbat bzw. zum siebenten Wochentage umgeändert. Es geschah dies im Gegensatz zur babylonischen Umgebung, um sich von ihr abzuschließen.

d) Das Sabbatgebot setzt den Ackerbau und die Ansiedelung an festen Wohnorten voraus, wie das in den Städten der Fall ist.

e) Endlich ist das Sabbatgebot in der nachmosaischen Zeit nicht beobachtet worden.

ad a. Es läßt sich nicht leugnen, daß die positive Form, die Anführung von Einzelheiten und die Motivierung des Gebotes zu der Kürze des fünften bis neunten Gebotes in einem gewissen Kontrast steht. Daher ist man nicht mit Unrecht auf den Gedanken verfallen, daß auch das Sabbatgebot ehedem einmal anders gelautet haben mag. B. D. Eerdmans [155] meinte, „es wäre möglich, daß ursprünglich das Gebot sich auf die Worte: ‚Du sollst am Sabbat (und am Neumondtag) nicht irgendeine Arbeit tun', beschränkt habe". Die verschiedene Stilisierung und Spezifizierung in Dt 5, 12—16, sowie die Abweichung in der Motivierung des Gebotes erbringen ohne Zweifel den Beweis einer späteren redaktionellen Bearbeitung des Wortlauts mit Hinzufügung von neuen Einzelheiten. Dies vorausgesetzt, wird man gegen die Substanz des

[154] Sabbat u. Sonntag, Leipzig 1909, 11. 21. Derselbe, Der Dekalog, Gießen 1927, 16.

[155] Atl. Studien III 139.

Gebotes keine Schwierigkeiten vorbringen können, welche die Mosaität desselben schlechthin unmöglich erscheinen lassen. Denn die Grammatik und Stilistik des Hebräischen in der Zeit Moses ist uns viel zu wenig bekannt, um sagen zu können, dieses oder jenes könne nicht aus mosaischer Zeit stammen. Ferner ist es wohl möglich, daß die Gebote 5—9 bereits formuliert vorlagen und man aus Ehrfurcht vor diesen alten Satzungen deren Wortlaut beibehielt, während das Sabbatgebot Moses auf Antrieb Gottes den Bedürfnissen der Zeit entsprechend formulierte, ergänzte und begründete. Es ist bis jetzt kein Beweis dafür erbracht worden, daß ein positives Gebot in dieser sprachlichen Gestalt zur mosaischen Zeit unmöglich war.

ad b. Was diese Schwierigkeit betrifft, so ist zunächst zu bemerken, daß die Hebräer beim Auszug aus Ägypten keine reinen Nomaden waren. Schon die Patriarchen betrieben teilweise Ackerbau [156]. Ferner lernten die Hebräer den Ackerbau in Ägypten kennen. Gerade die Zeit der Bedrückung in Ägypten war für sie eine sehr gründliche Schulung in der Ausnützung der Ackerscholle (Ex 1, 11—14). Ebenso hatten die Hebräer in Ägypten bereits bleibende Siedelungen, nomadisierende Stämme hätten zum Bau der Städte auch kaum herangezogen werden können. Selbst auf der Wanderschaft durch die Wüste war die nomadisierende Lebensweise nur eine vorübergehende. Der 38jährige Aufenthalt in Kades-Barnea bot hinlänglich Anlaß, auch feste Wohnsitze zu begründen. Demnach war das Sabbatgebot schon für die damalige Zeit im Bereich der Möglichkeit. Außerdem wußte der Gesetzgeber ganz gut, daß die nomadisierende Lebensart nach der Besitznahme des Landes Kanaan ein Ende nehmen werde. Daher konnte er bei Erlassung dieses Gebotes auch darauf Bedacht nehmen. Aber gesetzt den Fall, die Hebräer wären zur Zeit Moses noch reine Nomaden gewesen, so steht es nicht fest, daß Nomaden keiner Ruhetage bedürfen [157]. Denn diese betrieben auch Handwerke. Für solche waren Ruhetage nicht überflüssig. Ebenso war den Wüstenbewohnern die Sklaverei bereits bekannt [158].

ad c. Daß der Sabbat vor dem Exil Vollmondtag gewesen ist, läßt sich aus den angeführten Stellen nicht erweisen. Denn in denselben wird mit keinem Worte angedeutet, was etwa unter dem Sabbat zu verstehen sei. Die einfache Nennung des Sabbats neben dem Neumond wäre vielleicht dann ein Anhaltspunkt, daß darunter der Vollmondtag gemeint sei, wenn ein Vollmondtag in Israel gefeiert worden wäre.

[156] Theologische Quartalschrift 97 (1915) 1—16.

[157] R. Kittel, Geschichte I [2] (Gotha 1909) 622.

[158] H. Schmidt, Forschungen zur Religion u. Literatur des A. T. u. N. T., 19. Heft 80.

Allein hiervon fehlt in den Geschichtsbüchern sowie in den Prophetenschriften jegliche Spur. Dieser Umstand erhält noch eine Stütze dadurch, daß der Sabbat auch dann noch neben dem Neumond genannt wird, als er sicher bereits der siebente Wochentag war (Is 66, 23; Ez 45, 17; 46, 2; 1 Chr 23, 31; 2 Chr 2, 3; 8, 13; 31, 3).

Ferner ist es unbewiesen, daß durch Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz der Vollmondtag in den Sabbat umgewandelt worden ist. Davon findet sich weder bei Ezechiel noch im Heiligkeitsgesetz ein Anhaltspunkt. Im Gegenteil, der Prophet Ezechiel macht seinen Zeitgenossen den Vorwurf, daß ihre Väter den Sabbat nicht gehalten haben (Ez 20, 12—16). Der Prophet würde sich dieser Ausdrucksweise kaum bedient haben, wenn früher der Sabbat etwas anderes gewesen wäre, als wozu er ihn gemacht hatte. Es ist auch nicht begreiflich, wie die Priester in der damaligen Zeit imstande gewesen wären, an Stelle des Vollmondtages den Sabbat zu setzen, dessen Verpflichtungen auch das bürgerliche und wirtschaftliche Leben stark beeinflußten. Die Forscher sind daher in der Mehrzahl der Meinung, daß die Umwandlung des Vollmondtages in den Sabbat nicht hinlänglich begründet sei [159]. J. Hehn [160] behauptet sogar, „die Verdrängung des Vollmondtages durch den Sabbat wäre in grauer Vorzeit, aber nicht mehr zur Zeit des Exils möglich gewesen."

ad d. Dieser Einwand ist bereits bei b) vorweggenommen. Hier sei nur noch bemerkt, daß die Behauptung, das Sabbatgebot setze Städtebewohnung voraus, nicht ganz gerechtfertigt ist, außer man nimmt feste Ansiedelung mit Städtebewohnung identisch. Zur Identifizierung liegt aber kein zwingender Grund vor.

ad e. J. C. Mathes [161] bemerkt: „Im Zeitalter des Propheten Elias denkt in Kanaan niemand daran, Sklaven und Vieh am Sabbat Ruhe zu bewilligen. Auch zur Zeit des Jeremias hält man die Ruhetage in Juda nicht, sondern läßt die Sklaven arbeiten (4 Kg 4, 23 f; Jer 17, 21—3)." Diese Behauptung ist zunächst etwas übertrieben und verallgemeinernd. Aber selbst wenn die Nichtbeobachtung der Ruhe am Sabbat ziemlich allgemein gewesen wäre, so folgte daraus nicht, daß das Sabbatgebot nicht existierte. Denn die Beobachtung eines Gebotes ist eine sehr der Veränderung unterworfene Sache. Auch war der Inhalt des Gebotes nicht so klar umschrieben, daß man genau sagen könnte, was verboten war und was nicht. Daraus folgt mit Notwendigkeit eine Verschiedenheit der Observanz zu verschiedenen Zeiten. Vor

[159] R. Kittel, Geschichte [2] 623. Eerdmans, Studien III 139.
[160] Biblische Zeitfragen II (1909) 28.
[161] Zeitschrift für atl. Wissenschaft 24 (1904) 31 f. B. Baentsch, Handkommentar I 2, 182.

dem Exil kam dem Sabbat nicht jene Bedeutung zu wie während desselben und später. Daraus begreift sich auch die kasuistische Entwicklung dessen, was am Sabbat geboten und verboten war.

Aus der vorausgehenden Darstellung ergibt sich, daß zwingende Gründe gegen das mosaische Alter des Sabbatgebotes nicht vorgebracht worden sind. Vielmehr erscheint das Gebot zu jener Zeit als möglich. Wenn die biblische Überlieferung aber möglich ist, so muß grundsätzlich so lange daran festgehalten werden, bis nicht durch anderweitige geschichtliche Urkunden oder durch im Wesen des Sabbats liegende Gründe ein späterer Ursprung nahegelegt wird.

D. In betreff des Alters des Elterngebotes stehen sich die Ansichten der Forscher diametral gegenüber. J. Lippert [162] z. B. hält das Elterngebot für das älteste des Dekalogs. „Der Elternkult", so schreibt er, „ist der Keim alles Kults, und so stand wohl auch in Israel dieses Gebot als das religiöse allen bürgerlichen voran." H. Schmidt [163] glaubt hingegen, das Elterngebot sei in der Zeit Jeremias' in den Dekalog aufgenommen worden. Die Begründung ist zum Teil dieselbe wie beim Sabbatgebote; daher braucht hier auf dieselbe nicht mehr eingegangen zu werden. Als weiterer Grund gegen das Alter des Elterngebotes wird aber noch namhaft gemacht das Subjekt, welches angeredet wird. Mit diesem haben wir uns hier zu befassen. Auf den ersten Blick mag es unverständlich erscheinen, warum dieser Einwand gegen die Mosaität des Elterngebotes erhoben wird. Sein Sinn ist der, daß hier nur Individuen in Betracht kommen können, während bei den anderen Geboten die Gemeinschaft als solche angeredet wird. Allein, wenn auch sonst die Gebote an die Gesamtheit der Volksgenossen gerichtet werden, so sind indirekt doch alle einzelnen Volksgenossen mitinbegriffen. Jeder einzelne der Gemeinschaft wird durch die Gebote verpflichtet. Es ist nun nicht einzusehen, warum je nach dem Kreis der Gemeinschaft das Subjekt, an welches die Anrede gerichtet wird, nicht wechseln kann. Die Volksgemeinschaft hat die Familie zur selbstverständlichen Voraussetzung. Die letztere ist das Ursprünglichere. Es ist darum nicht verständlich, warum dieses Gebot zur mosaischen Zeit nicht möglich gewesen sein soll. Noch weniger kann behauptet werden, daß es in den Rahmen nicht hineinpaßt, in dem der Dekalog uns dargeboten wird. Es wird nämlich behauptet, die Anrede richtet sich an die Hausväter. Darauf ist zu sagen, daß dies aus dem Dekalog nicht hervorgeht, noch auch sonst irgendwo ausgesprochen ist, ferner daß unter dem Subjekt des vierten Gebotes wohl auch Kinder verstanden werden können, die bereits Haus-

[162] Allgemeine Geschichte des Priestertums II (Berlin 1884) 211.
[163] Forschungen, Neue Folge 19, 105.

väter sind, wie aus den Bestimmungen Ex 21, 15. 17; Lv 19, 3a; 20, 9; Dt 21, 18—21; 27, 16 sich ergibt.

E. Gegen die Mosaität des fünften Gebotes sind verschiedene Bedenken ausgesprochen worden. M. Weber [164] bemerkt, daß das allgemeine Verbot des Tötens mit dem Blutracherecht im Widerspruch stehe. Ferner hat man behauptet, das fünfte Gebot stelle ähnlich dem siebenten eine allgemeine Menschheitssatzung dar. Eine solche sei im Munde Moses' nicht denkbar. Endlich ständen gewisse Tatsachen aus nachmosaischer Zeit mit dem Verbote des Tötens im Widerspruch. Solche Tatsachen seien: Der bei der Eroberung Kanaans durch die Hebräer geübte Bann (Cherem), ferner das Vorgehen Gideons gegenüber seinen Feinden, die Handlungsweise Samuels gegen den Amalekiterkönig Agag, die Tat Johels (Richt 5, 26), Joabs (2 Sm 3, 27) usw. Wir wollen auf diese drei Bedenken kurz antworten.

Es ist allerdings richtig, daß die Blutrache, wenn sie uneingeschränkt an Unschuldigen und Schuldigen geübt wurde, den Schein erweckt, als ob es ein Verbot zu töten nicht gegeben habe. Allein selbst im Falle, daß zu Moses' Zeiten und noch lange nachher die Blutrache in dieser Ausdehnung geübt wurde, ist das kein Beweis gegen das Vorhandensein dieses Gebotes. Wozu sind Kulturvölker nicht fähig, wenn die Macht der Leidenschaft heftig auflodert? Sollten wir daher den Naturvölkern oder Halbkulturvölkern mehr Selbstbeherrschung zumuten, wenn sie von Feinden aufs tiefste gekränkt und zum Zorne gereizt wurden? Wenn demnach die Blutrache zur Zeit Moses und noch lange nachher in einer Form geübt worden wäre, welche dem Gebote nicht zu töten widerspricht, so wäre das noch lange kein Beweis, daß dieses Gebot nicht vorhanden war. Ferner widerspricht das Verbot zu töten nicht jeder Form der Blutrache. Im mosaischen Gesetz wird zwischen Mord und Totschlag unterschieden. Es wird im Gesetze bestimmt, daß nur der Schuldige der Blutrache verfällt. Die Blutrache wird also gesetzlich geregelt, sie steht unter Aufsicht der öffentlichen Gewalt. Sie ist, wenn auch nicht im heutigen Sinn, doch im gewissen Sinn ein Akt der Kriminaljustiz. Wie in dieser Form die Blutrache mit dem Verbote zu töten im Widerspruch steht, ist nicht einzusehen. So klug wären die Redaktoren der atl. Gesetze doch auch gewesen, daß sie diesen Widerspruch entdeckt und beizeiten ausgemerzt hätten, wenn er wirklich vorhanden gewesen wäre. Der zweite Einwand beruht auf dem nicht begründeten Vorurteil, daß die Hebräer zur mosaischen Zeit noch nicht geistig so weit fortgeschritten waren, um Einzelfälle zum Anlaß zu nehmen, zusammenfassende Gebote für die

[164] Archiv für Sozialwissenschaft usw. 46 (1918/19) 84.

Volksgemeinschaft und die Allgemeinheit zu erlassen. Ferner steht derselbe im Widerspruch mit den Mitteilungen, die über den Bildungsgang Moses' uns überkommen sind. Endlich wird vom biblischen Schriftsteller ausdrücklich bemerkt, daß nicht Moses der Urheber dieser Gebote ist, sondern Gott. Wie also die abstrakte Form dieses Gebotes gegen den Ursprung in der mosaischen Zeit sprechen soll, ist nicht verständlich. Gut bemerkt daher H. Greßmann [165]: „Die Vorschriften, die der ethische Dekalog aufstellt, sind so allgemein menschlich, daß sie aus jeder Zeit stammen können." Die Tendenz, allgemein menschliche Satzungen aufzustellen, hat sich in Israel schon frühzeitig ausgewirkt (vgl. Gn 39, 3f; 4 Kg 5, 20—7). Die angeführten Fälle von rücksichtsloser Hinmordung gefährlicher und wohl auch grausamer Feinde sind ein Zeugnis roher Sitten und erbarmungsloser Härte, die durch die damaligen Verhältnisse gefordert war, weil ein anderes Mittel versagt hätte, um Israels Kulturgüter zu schützen. Tötungen, die mit Rücksicht auf das wahre oder angebliche Allgemeinwohl verübt werden, finden auch heute noch eine andere Beurteilung als Mordtaten aus rein persönlichen Gründen. Niemand fällt es aber deswegen ein, die Existenz des fünften Gebotes zu leugnen. Anderseits führt uns die Bibel Fälle vor Augen, aus denen sich ergibt, daß man um das Gebot wußte. So bemüht sich David, den Mord an Abner von sich abzulenken (2 Sm 3, 31—9). Dasselbe ergibt sich aus der Erzählung von der Hinrichtung Naboths (3 Kg 21, 19). Osee und seine Gesinnungsgenossen wissen um ein Gebot Jahwes, das den Mord verbietet (Os 4, 2; 7, 7).

F. J. C. Mathes hat gegen das Vorhandensein des sechsten Gebotes seit Moses' Zeiten geltend gemacht, daß sich die Könige Saul und David um die Vorschrift des Dekalogs in Ehesachen nicht gekümmert haben. Dieser Einwand bringt nichts wesentlich Neues. Bei Saul, der sich auch an die Weisungen seines Gönners und Beraters Samuel nicht hielt, der sogar zur Wahrsagerin seine Zuflucht nahm, würde es nicht wundernehmen, wenn er auch in Ehesachen ein weites Gewissen hatte. Mehr würde die Handlungsweise Davids gegenüber dem Hethiter Urias ins Gewicht fallen (2 Sm 11, 3 f. 11—21). Allein die Darstellung des Falles durch den biblischen Schriftsteller zeigt deutlich genug, daß man das Verbot des Ehebruchs wohl kannte. Bestände in dieser Hinsicht noch ein Zweifel, so würde er durch den Vorhalt Nathans und das Bekenntnis Davids vollkommen behoben (2 Sm 12, 1—12). Übrigens ist das Verbot des Ehebruchs schon bei den Primitiven in Geltung gewesen. Ein Zweifel könnte etwa höchstens bezüglich der Formulierung des Gebotes bestehen; allein der Wortlaut desselben ist

[165] Mose u. seine Zeit 474.

so einfach, daß gegen dessen hohes Alter kaum ein Bedenken berechtigt ist.

G. Der Einwand, welcher gegen das Alter des siebenten Gebotes vorgebracht wird, ist dem Wesen nach der gleiche wie gegen das fünfte Gebot, nämlich, daß es ein allgemeines Verbot des Diebstahls zur Zeit des Moses nicht gegeben haben kann. Der Grund hiervon könnte ein zweifacher sein: entweder war man damals noch nicht imstande, allgemeine Gebote zu erlassen, oder es war der Eigentumsbegriff nicht so entwickelt, daß das Verbot des Diebstahls eine reale Unterlage gehabt hätte. Erstere Voraussetzung wurde beim fünften Gebote bereits besprochen. Letzterer sollen hier einige Bemerkungen gewidmet sein. Die Kenntnis des Privateigentums war schon auf der Urstufe der menschlichen Kulturentwicklung vorhanden und bestand zu Recht. W. Schmidt-W. Koppers [166] schreiben hierüber: „Die Eigentumsverhältnisse der Viehzüchter-Nomaden, zu denen die Israeliten zur mosaischen Zeit wenigstens teilweise gehören, muten zum Teil urkulturlich an. Das individuelle Besitztum war scharf ausgeprägt. Dafür zeugt der allgemeine Gebrauch der Eigentumsmarken, wie sie den jungen Herdentieren schon eingebrannt wurden." Ein Beispiel ähnlicher Art begegnet uns auch in der Bibel (Gn 30, 31—35). Übrigens bietet die Bibel positive Belege genug, daß man das Privateigentum schon in alter Zeit kannte (Gn 23, 9. 13—20) und dessen Verletzung als Frevel empfand (2 Sm 12, 1—6; 3 Kg 21, 19).

H. M. Weber [167] glaubte annehmen zu sollen, daß im achten Gebote vom Gerichtszeugnis die Rede sei. Dieses setze selbstverständlich ein geregeltes Prozeßverfahren voraus. Ein solches habe es aber bei den Hebräern zur mosaischen Zeit noch nicht gegeben. Es mag richtig sein, daß es ein den modernen Verhältnissen analoges Gerichtsverfahren bei den Hebräern zur mos. Zeit nicht gegeben hat. Aber außer allem Zweifel steht es, daß Rechtsstreitigkeiten auch damals schon vorgekommen sind, und es liegt in der Natur der Sache, daß die streitenden Parteien sich um jene Behelfe umsahen, die ihnen Aussicht boten, ihrer Rechtssache zum Siege zu verhelfen. Ein solcher Behelf war seit urvordenklichen Zeiten zweifelsohne die Beweisführung durch Zeugen. Daher ist auch schon Ex 23, 1 von einem falschen Zeugen die Rede. Die Einrichtung der Zeugenschaft mag auch bei den Hebräern eine Entwicklung durchgemacht haben, aber kein Zweifel kann darüber vorhanden sein, daß die Einrichtung der Zeugenaussage vor dem Richter der mosaischen Zeit bereits bekannt war. Es liegen bis jetzt auch keine zwingenden Gründe

[166] Völker u. Kulturen I (Regensburg) 641.
[167] Archiv für Sozialwissenschaft usw. 46 (1918/19) 84.

vor, die Bestimmungen in Nm 25, 30; Dt 17, 6; 19, 15, welche auf die Zeugenschaft Bezug nehmen, in eine spätere Zeit herabzusetzen. Zumal das Institut der Zeugenschaft durch den Kodex Hammurapi § 3. 123 f. 127 sowie durch die Rechtsurkunden aus altbabylonischer Zeit, die M. Schorr[168] publiziert hat, bereits in uralter Vergangenheit bezeugt ist.

I. Gegen die Mosaität des neunten und zehnten Gebotes nehmen ältere und neuere Forscher Stellung. Da die Begründung fast überall dieselbe ist, so genügt es, die typischen Vertreter derselben anzuführen. Der eine Teil der Forscher findet es unverständlich, daß zur mosaischen Zeit bereits ein Verbot der Begierde, d. h. ein Verbot bloß innerer Sünden erlassen worden sein soll. Sie deuten daher das hebräische Zeitwort um und behaupten, dasselbe bedeute eine Tat- und nicht eine Gedankensünde. J. Lemme[168a] schreibt: „Die Geschichte der alttestamentlichen Ethik würde zu einem Rätsel, wenn schon Mose dem israelitischen Volk die Erkenntnis der Sündhaftigkeit der nur im Herzen sich verbergenden oder auftauchenden bösen Lust, die nie zur bösen Tat wird, mitgeteilt hätte." Er deutet daher das hebräische chamad (begehren) = die Begierde durch „die Tat erfüllen". B. D. Eerdmans[169] wollte übersetzen: „Du sollst dir die Frau deines Nächsten nicht aneignen, wenn sie herrenlos ist." M. Weber[170] schließt sich ihm an, gibt aber dem genannten Zeitwort oder dem, das ursprünglich an seiner Stelle stand, die Bedeutung „betrüglich manipulieren". Andere Forscher glauben, das 9. und 10. Gebot haben ein anderes kulturelles Milieu zur Voraussetzung. So bemerkt J. C. Mathes[171]: „Der Dekalog trägt die Kennzeichen späterer Kulturentwicklung an sich. Alles in ihm weist auf Landbau und Städtebewohnung mit festen Wohnsitzen hin . . . Dem Wort ‚Haus' kann man unmöglich die figürliche Bedeutung ‚Besitz, Familie' beilegen, wenn es die eigentliche Bedeutung haben kann. Das Verbot der Begierde kann nicht von Moses stammen, es entspricht ganz der prophetischen Lehre." Ihm treten W. Nowack[172] und J. M. Bin Gorion[173] zur Seite.

Was den ersten Einwand anbelangt, so ist zunächst zu bemerken, daß die Umdeutung des hebräischen Zeitwortes rein willkürlich ist. Die

[168] Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozeßrechts, Leipzig 1913, 326—458.

[168a] Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekalogs, Breslau 1880, 110.

[169] Atl. Studien III (Gießen 1910) 142 f.

[170] Archiv für Sozialwissenschaft usw. 46 (1918/19) 84.

[171] Zeitschrift f. atl. Wissenschaft 24 (1904) 24.

[172] 33. Beiheft zur Zeitschrift für atl. Wissenschaft 392.

[173] Sinai u. Garizim, Berlin 1925/6, 343.

Stellen, die von Lemme hierfür angeführt werden (Ex 34, 24; Dt 7, 15; Jos 7, 21; Mich 2, 2; Is 1, 29; 44, 9; Ps 39, 12; Prv 6, 25; Ct 2, 3) sind nicht geeignet, einen Beweis für diese Umdeutung zu bieten. Sie sind daher auch von späteren Forschern nicht mehr angeführt worden. Die Stellen, welche Eerdmans für seine Ansicht anführt (Ex 34, 24; Prv 12, 12; Ps 68, 17) können nur durch eine petitio principii dieselbe stützen. Die Bedeutung, welche M. Weber dem Zeitworte oder einem anderen beilegt, beruht auf einer bloßen Vermutung. Mit ihr ist daher nichts anzufangen. Die Frage, um die es sich handelt, ist also die: Ist ein Verbot der Begierde zur mosaischen Zeit möglich gewesen oder nicht? Angenommen den Fall, es wäre durch Induktion nachgewiesen, daß zur mosaischen Zeit noch nirgends in der Welt ein Verbot der Begierde vorhanden gewesen wäre — dies ist natürlich nicht der Fall —, so wäre das noch kein Beweis, daß ein solches nicht bei den Hebräern hätte erlassen werden können. Denn die religiös-sittliche Entwicklung dieses Volkes ist einmal eine andere als die anderer Völker. Allein es ist gar nicht einmal vonnöten, auf die besondere göttliche Führung dieses Volkes zurückzukommen, um das Begierdeverbot zu erklären. Moses war ohne Zweifel ein hochgebildeter Mann, soweit man dies von einem Menschen zu seiner Zeit sagen kann. Ein Mann von solcher Bildung konnte wohl durch eigene Reflexion, wozu ihm die Gelegenheit in Midian nicht fehlte, auf den Gedanken kommen, daß die Wurzel des Bösen im Herzen geborgen liegt. Dieser konnte um so leichter in ihm Gestalt gewinnen, da es an Anhaltspunkten hierfür weder in der heimischen noch in der ägyptischen Literatur fehlte. Schon aus der Patriarchenzeit werden uns Tatsachen berichtet, die nicht bloß die sittliche Beurteilung des Tuns, sondern auch die der Gesinnung bekunden (Gn 4, 7; 8, 21; 20, 4 f). Und das 125. Kapitel des ägyptischen Totenbuches enthält gar den Satz: „Mein Herz ist nicht frevelhaft gewesen“ [174]. Ja die Erkenntnis, daß die Wurzel des Bösen im Herzen liegt, war schon bei den Primitiven bekannt. Nach Ansicht der Kiou-Pygmäen (Afrika) geht alle Schlechtigkeit aus dem Herzen hervor. Es gilt bei ihnen als schweres Vergehen, auf den Tod eines fremden Angehörigen zu sinnen. Sie kennen auch geheime Sünden, welche im Herzen verborgen bleiben [175].

In bezug auf das zweite Bedenken ist vor allem zu bemerken, daß die ganze Fassung des 9. bzw. des 10. Gebotes schwerlich den ursprünglichen Wortlaut wiedergibt, sondern spätere Zusätze enthält. Was den

[174] H. Greßmann, Altorientalische Texte u. Bilder 188.

[175] Koppers, W., Festschrift zu W. Schmidts 60. Geburtsfest, Wien 1928, 686 f.

Ausdruck Beth betrifft, so sind neuere Forscher der Ansicht, daß es an der genannten Stelle im Dekalog in der übertragenen Bedeutung „Familie" bezeichnen kann, oder daß man es in der Bedeutung „Behausung" nehmen könne, unter der nach arabischem Sprachgebrauch auch das Zelt mitinbegriffen sei. Ohne Zweifel hat Moses das Haus gekannt (Ex 12, 22). Möglich ist es, daß man wegen des längeren Aufenthalts zu Kades Barnea auch schon zur Errichtung einer Art von Behausungen übergegangen ist, die man besser mit Beth als mit 'Ohel benannte. Moses kann bei der Wahl des Ausdruckes auch die Verhältnisse in der Zukunft im Auge gehabt haben. J. Herrmann tritt entschieden dafür ein, daß beth in Ex 10, 17a „Haus" bedeute und findet darin keinen Anhaltspunkt, daß dieses Gebot nicht mosaisch sein könne [176]. Mag es sich also mit der Bedeutung von Beth verhalten wie immer, so folgt aus der Wahl dieses Wortes nie und nimmer, daß der Hintergrund dieses Gebotes in die nachmosaische Zeit führt, da die Hebräer die Häuser schon lange kannten (Gn 33, 17; Ex 12, 22).

Wir können somit diese Ausführungen mit folgenden Feststellungen schließen: Gegen die Mosaität des Dekalogs können positive Zeugnisse nicht angeführt werden. Die negativen Zeugnisse, die aus der Sprache und Kulturgeschichte gegen den Dekalog als Ganzes oder gegen einzelne Gebote vorgebracht werden, stützen sich auf Voraussetzungen, die teils falsch, teils nicht hinlänglich gesichert sind, um die biblische Überlieferung zu erschüttern. Mit Recht wird daher heute weithin zugegeben, daß der Dekalog aus der Zeit Mosis stammt [177].

§ 4. Die ursprüngliche Gestalt des Dekalogs.

Die Verschiedenheit der Überlieferung des Dekalogs, die wir oben kennengelernt haben, legt es nahe, daß derselbe entweder im Ex oder im Dt oder in beiden zugleich nicht mehr in seinem ursprünglichen Wortlaut erhalten ist. Die Anhänger der kritischen Schule halten es für eine ausgemachte Sache, daß wir weder in Ex 20, 1—17, noch in Dt 5, 6—18 (21) den Dekalog in seiner ersten Gestalt besitzen. Dieser Ansicht hat sich in neuester Zeit auch Fr. Feldmann mit einigen Einschränkungen angeschlossen. Gegen diese ist eine Berufung auf Dt 4, 2, wo es heißt, „daß man diesen Geboten nichts hinzufügen und nichts von ihnen wegnehmen dürfe", unzutreffend; denn der Inhalt der Gebote, also die Substanz derselben wird durch die literarischen Weiterungen nicht angetastet. So ergibt sich die Frage: Wie sah also der Dekalog ursprünglich aus? Diese Frage zu beantworten ist mehr-

[176] Sellin-Festschrift, Leipzig 1927, 78. 82.
[177] A. Jepsen, Untersuchungen zum Bundesbuch, Stuttgart 1927, 89.

fach versucht worden. Die bedeutenderen Versuche hiervon sollen an dieser Stelle vorgeführt werden. Nach R. Kittel[178] hatte der Dekalog folgenden Wortlaut:

1. Ich bin Jahwe, dein Gott, du sollst keine fremden Götter neben mir haben.
2. Mache dir kein Götterbild.
3. Führe den Namen Gottes nicht für Nichtiges im Mund.
4. Gedenke des Sabbattages, ihn zu heiligen.
5. Ehre Vater und Mutter.
6. Morde nicht.
7. Brich nicht die Ehe.
8. Stehle nicht.
9. Rede nicht Lügenzeugnis gegen deinen Nächsten.
10. Begehre nicht das Haus deines Nächsten.

W. Nowack[179] rekonstruiert aus den zwei Rezensionen in Ex 20 und Dt 5 den Urdekalog folgendermaßen:

1. Ich bin Jahwe, dein Gott, du sollst keine fremden Götter haben.
2. Du sollst dir keine Bilder machen.
3. Du sollst den Namen Gottes nicht mißbrauchen.
4. Gedenke, daß du den Sabbat heiligest.
5. Ehre Vater und Mutter.
6. Du sollst nicht töten.
7. Du sollst nicht ehebrechen.
8. Du sollst nicht stehlen.
9. Du sollst kein falsches Zeugnis geben wider deinen Nächsten.
10. Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten.

H. Schmidt[180] bestimmt den Wortlaut des Urdekalogs, wie folgt:

1. Du sollst keine anderen Götter vor dir haben.
2. Du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen.
3. Du sollst ihnen nicht dienen.
4. Du sollst dir kein Bild machen.
5. Du sollst den Namen Jahwes (deines Gottes) nicht eitel nennen.
6. Du sollst nicht töten.
7. Du sollst nicht ehebrechen.
8. Du sollst nicht stehlen.

[178] Geschichte des Volkes Israel I [2] (Gotha 1909) 552.
[179] Beiheft 33 zur Z. f. atl. W., Gießen 1917, 383.
[180] Forschungen zur Relig. u. Literatur des A. u. N. T.. Neue Folge, 19. Heft 82.

9. Du sollst kein falsches Zeugnis geben.
10. Du sollst nicht begehren deines Nächsten Gut.

E. Sellin[181] schlägt wegen des hypothetischen Charakters jeder derartigen Konstruktion folgende Formulierung der alten Regel des Mose für die Gemeinde vor:

1. Du sollst keine anderen Götter außer mir haben.
2. Du sollst dir kein Gottes Bild machen.
3. Du sollst den Namen Jahwes nicht mißbrauchen.
4. Du sollst nicht irgendeine Arbeit am Sabbat (und Neumondtag) tun.
5. Du sollst deinem Vater und deiner Mutter nicht fluchen.
6. Du sollst nicht töten.
7. Du sollst nicht ehebrechen.
8. Du sollst nicht stehlen.
9. Du sollst kein falsches Zeugnis geben wider deinen Nächsten.
10. Du sollst nicht begehren ein Haus.

A. Gampert[182] glaubt, daß der Dekalog ursprünglich folgenden Wortlaut hatte:

1. Du sollst keine fremden Götter neben mir haben.
2. Du sollst dir kein Schnitzbild machen.
3. Du sollst den Namen Jahwes, deines Gottes nicht zu eitlen Dingen gebrauchen.
4. Gedenke, daß du den Tag des Sabbats heiligest.
5. Ehre Vater und Mutter.
6. Du sollst nicht töten.
7. Du sollst nicht ehebrechen.
8. Du sollst nicht stehlen.
9. Du sollst kein falsches Zeugnis geben.
10. Du sollst nicht begehren.

Aus den vorhin angeführten Beispielen, die ohne Ausnahme aus neuester Zeit stammen, ist ersichtlich, daß der Urdekalog verschieden rekonstruiert wird. Am meisten divergiert wohl die Rekonstruktion von H. Schmidt, der das Sabbat- und Elterngebot vom Urdekalog ausscheidet und dafür das erste Gebot in drei zerlegt. Indes ist diese Ausschaltung, wie wir oben gesehen haben, nicht hinlänglich begründet. Anderseits ist aber die auffallende Übereinstimmung dieser Wiederherstellungsversuche

[181] Geschichte des israelit.-jüd. Volkes I (Leipzig 1924) 84.
[182] Revue de Théologie et de Philosophie, Nouv. Série XIV (1926) 190.

sowohl inhaltlich wie formell nicht zu verkennen. Fr. Feldmann [183], der einzige unter den katholischen Biblikern deutscher Zunge, der einen Vorschlag in betreff der ursprünglichen Formulierung des Dekalogs versucht hat, weicht nur hinsichtlich des neunten Gebotes von den vorausgehenden wesentlich ab, indem er das Gebot: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib" aufgenommen wissen will. Wenn daher O. Meißner [184] Delitzsch' Ausspruch: „Die Urgestalt des Dekalogs ist vollständig zum X geworden" im zustimmenden Sinn anführt, so möchten wir dem nicht uneingeschränkt beipflichten. Gewiß läßt sich der Urdekalog nicht mehr in allen Einzelheiten formell feststellen, aber das besagt noch lange nicht, daß eine der ursprünglichen Gestalt sehr nahe kommende Rekonstruktion unmöglich ist. Das beweist die vielfache Übereinstimmung der oben angeführten Versuche. Anderseits liegt das auch in der Natur der Sache begründet. Denn der Rahmen, in dem der Dekalog in Ex und Dt dargeboten wird, läßt für Divergenzen keinen weiten Spielraum. Für die Gebote der zweiten Tafel ist es ja recht wahrscheinlich, daß wir in ihnen noch die ursprüngliche Formulierung vor uns haben, wenn man vom neunten und zehnten bzw. vom zehnten Gebot absieht. Uns scheint daher der Pessimismus J. Meinholds [185] nicht berechtigt, wenn er schreibt: „Angesichts dieser Wiederherstellungsversuche und dessen, was der Dekalog dabei erleiden muß, kann man nur mit dem Propheten ausrufen: ‚Der Gerechte muß viel leiden, und niemand nimmt es zu Herzen' (Is 57, 1). Wissenschaftlichen Wert haben meines Erachtens solche Versuche nicht."

§ 5. Der Ort der Gesetzgebung.

Ex 19, 1 f wird berichtet, daß Israel am dritten Tage des dritten Monats nach dem Auszuge aus Ägypten in die Wüste Sinai kam und dort gegenüber dem Berge seine Zelte aufschlug. Von diesem Berge aus, der Ex 19, 11 ausdrücklich Sinai genannt wird, verkündete dann Gott den Dekalog (Ex 19, 18—20, 1).

Bis zum 19. Jahrhundert galt der 2292 Meter hohe Dschebel Musa als Berg der Gesetzgebung [186]. Außer diesem wurden der Dschebel Katerin und der Serabit (Sarbut) el chadem als Ort der Gesetzgebung angesehen [187]. Allen diesen Ansichten ist gemeinsam, daß sie den Berg der Gesetzgebung im Süden der peträischen Halbinsel suchen.

[183] Zeitschrift für Theologie u. Seelsorge I (1924) 18.
[184] Der Dekalog im Hexateuch, Halle a. d. S. 1893, 10.
[185] Der Dekalog, Gießen 1927, 28.
[186] Mitteilungen d. k. k. geograph. Gesellschaft in Wien 54 (1911) 628.
[187] E. Sellin, Geschichte des israelit.-jüd. Volkes I (Leipzig 1924) 61.

J. Wellhausen [188] neigte der Ansicht zu, daß der Berg der Gesetzgebung bei Kades (Barnea) zu suchen sei. Endlich wurde in neuester Zeit eine dritte Ansicht aufgestellt, nach welcher der Berg der Gesetzgebung im nördlichen Arabien und zwar an der Ostseite des Meerbusens von Akaba in der südlichen Verlängerung des Edomitergebirges gelegen sei [189]. Man sagt ferner: „Die älteste prosaische Tradition Israels, die jahwistische (Ex 2, 15—3, 1), weise nach Midian. Nun war Midian ein arabischer Stamm, dessen eigentliche Wohnsitze auf der Ostseite des älamitischen Meerbusens waren. Wenn nun Moses von Ägypten aus hierher floh, so konnte er selbstverständlich seine Herden nicht an einen Gottesberg treiben, der im Süden der heutigen Sinaihalbinsel lag" [189a]. Es ist hier nicht unsere Absicht, das Sinaiproblem ausführlich zu behandeln. Es soll hier nur zu den verschiedenen Ansichten kurz Stellung genommen werden. Die Ansicht Wellhausens ist von der Voraussetzung verschiedener, voneinander unabhängiger Quellenschriften abhängig. Wenn man von dieser absieht, so steht die Behauptung, daß Israel auf der gewöhnlichen Heeresstraße nach Kades Barnea gezogen sei, mit Ex 15, 23—16, 2; 17, 1; 19, 1 nicht im Einklang. Ebenso läßt sich diese Ansicht mit Dt 1, 2 coll. 19 nicht vereinbaren, wo mitgeteilt wird, daß der Gottesberg, wo die Gesetzgebung erfolgte, 11 Tagereisen von Kades Barnea entfernt sei. Was die dritte Ansicht betrifft, so erfreut sich dieselbe, wie E. Sellin sagt, wenigstens in Deutschland der zahlreichsten Anhänger. Allein trotzdem stehen derselben schwere Bedenken entgegen, da sie dem biblischen Bericht eine Deutung gibt, welche der langjährigen Auffassung desselben offenkundig widerspricht.

Zunächst ist es nicht erwiesen, daß die Midianiter, die noch zur Zeit des Propheten Habakuk (3, 7) wahrscheinlich Nomaden waren, nicht im Süden der peträischen Halbinsel gezeltet haben können, denn so genau lassen sich die Zeltplätze von Nomaden nie bestimmen. Übrigens ist es selbst nach der Jahwequelle, welcher der Bericht von Moses' Flucht nach Midian zugewiesen wird, nicht ausgeschlossen, daß Midianiter einst auf der Halbinsel Sinai wohnten (Richt 1, 16; 1 Sm 15, 6). Die Stelle Dt 33, 2 beweist nichts für die Lage des Sinai im Osten des Meerbusens von Akaba; denn P. de Lagrange hat nachgewiesen, daß Seir im Süden von Judäa zu suchen ist. Dasselbe ergibt eine Prüfung von Richt 5, 4 f [190]. J. A. Bewer [191] versuchte mit Hinweis auf Ex 19

[188] Komposition des Hexateuchs [3], Berlin 1899, 108; Prolegomena [5] 347 f.; Israelitische u. jüdische Geschichte [4] 74.

[189] Sellin, ebda 63.

[189a] Weidenauer Studien IV (1911) 133. [190] Ebd. 137 f.

[191] Nationaler Jahweglauben, in: Theolog. Studien u. Kritiken 77 (1904) 167.

und 20 und Nm 16 darzutun, daß der Berg der Gesetzgebung vulkanischen Charakter habe. Da sich Spuren eines Vulkans im Gebirge der Halbinsel Sinai nicht finden, so verlegte er den Sinai in die vulkanischen Gebiete des Hochlandes von Seir, das er östlich vom Meerbusen von Akaba lokalisierte. Diese Anschauung wurde von K. Miketta [192] als haltlos dargetan. Sie steht in deutlichem Widerspruch mit Ex 19, 16.

Der Grund, warum man zu den beiden vorausgehenden Ansichten die Zuflucht nahm, war der, daß man die Schwierigkeiten, die einem Zuge des Volkes Israel nach dem Süden der Halbinsel Sinai entgegenstanden, zu hoch einschätzte. J. W. Colenso [193] hat nämlich die Behauptung aufgestellt, daß der Wüstenzug Israels, wie er in der Bibel geschildert wird, räumlich und zeitlich unmöglich gewesen sei. Dieser Auffassung hat sich später noch E. Sayce [194] angeschlossen. Ihnen gegenüber hat K. Miketta [195] überzeugend dargetan, daß Gründe räumlicher oder zeitlicher Natur nicht vorliegen, die zwingen, die Tradition, wonach der Berg der Gesetzgebung im Süden der Sinaihalbinsel lag, zu verlassen. Wir geben dieser Anschauung den Vorzug, ohne damit sagen zu wollen, daß die Bedenken, welche der Tradition entgegenstehen, alle beseitigt seien. Insbesondere soll nichts darüber ausgesprochen sein, welcher Berg näherhin im Sinaigebirgsstock als Berg der Gesetzgebung in Betracht komme. Wir schließen uns in dieser Hinsicht J. Hehn [196] an, der schreibt: „Die Lage des biblischen Sinai ist noch nicht sicher festgestellt und läßt sich schwerlich je sicher feststellen, weil die alttestamentlichen Nachrichten zu unbestimmt sind."

§ 6. Die Promulgation des Dekalogs.

Die biblische Überlieferung berichtet, daß der Herr den Sinai als den Ort bestimmt hat, wo er Israel das Grundgesetz des Bundes kundtun wollte (Ex 19, 4 f). Auf die Bundesschließung sollte das Volk sich gebührend vorbereiten. Dadurch sollte ihm die Heiligkeit der Verpflichtungen, die es dem Herrn gegenüber übernahm, zum Bewußtsein gebracht werden (Ex 19, 10 f). Diese Tatsache wird nur von jenen in Abrede gestellt, welche den Zug Israels zum Sinai ins Gebiet der Sage verweisen oder ihn sonst für unmöglich halten. J. W. Rothstein [197] bemerkt hierüber: „Blicken wir auf die folgende Geschichte des

[192] Weidenauer Studien III (1909) 88 f.; IV (1911) 144—6.

[193] Pentateuch and book of Joschua critically examined I [2] (London 1862) 61 ff.

[194] Imperial and Asiatic Quarterly Review VI (1893) 149 ff.

[195] Weidenauer Studien III (1909) 90—112.

[196] Die biblische u. babyl. Gottesidee 390.

[197] Moses und das Gesetz II (Gr.-Lichterfelde-Berlin 1911) 35.

Gesamtvolkes und die Zeugnisse über das wirkliche Bewußtsein der Besten im Volke zu allen Zeiten, von den grundlegenden Anfängen der national- und religionsgeschichtlichen Entwicklung Israels, so müssen wir anerkennen, daß in Mosis Zeit und durch Mosis Vermittlung und an dem Gottesberg im Südland etwas Derartiges vorgegangen sein muß, wie uns von der Überlieferung erzählt wird . . . Diese Tatsache leugnen, bedeutet nichts anderes, als der gesamten Entwicklungsgeschichte Israels die Wurzel rauben."

J. Hehn [198] schreibt: „Gegründet wurde das israelitische Religions- und Staatswesen am Sinai. Die Erinnerung an den dort geschlossenen Bund wirkt auf jeder Seite der Geschichte Israels nach, so daß an dessen geschichtlichen Charakter nicht zu zweifeln ist, wie auch die Vorgänge im einzelnen gewesen sein mögen." H. Schmidt [199] endlich sagt: „Wir haben über die Gottesoffenbarung am Sinai (oder Horeb) im Pentateuch eine Fülle von Erzählungen (oder Resten von solchen). Die Mehrzahl stimmt darin überein, daß sie eine Erscheinung Jahwes vor Moses im Feuer auf der Spitze des Berges berichtet, und daß dabei der berith zwischen Jahwe und dem Volke Israel geschlossen wurde. Die Überlieferung ist so fest, daß wir starke Gründe haben müßten, sie als irrig zu betrachten." Ebenso ist es gut bezeugt, daß die Bundesschließung auf Grund des Dekalogs erfolgte [200] (Ex 34, 27 f). Somit unterliegt es keinem berechtigten Zweifel, daß die Kundmachung des Dekalogs am Sinai erfolgte. Aus dieser Tatsache ergeben sich zur Beantwortung drei Fragen:

1. Wer hat den Dekalog am Sinai verlautbart?
2. Unter welchen Umständen ward der Dekalog kundgetan?
3. Wie verhält es sich mit dessen Niederschrift?

ad 1. J. W. Rothstein [201] hat die Frage aufgeworfen, wer den Dekalog verkündet hat. Er meint, daß sowohl in Ex 19, 9. 19 sowie Dt 5, 5 Spuren einer Überlieferung vorhanden sind, welche andeuten, daß Moses auch bei der Verkündigung des Dekalogs das Mittleramt zwischen Jahwe und Israel bekleidete. Die Andeutungen in Ex 19, 9. 19 haben die Quellenscheidung zur Voraussetzung. Wer sich nicht auf den Standpunkt der Quellenscheidung stellt, wird an den betreffenden

[198] Die biblische u. babyl. Gottesidee 392.

[199] Forschungen 108.

[200] Auf die Kontroverse, ob der Bund auf Grund einer nur allgemeinen Verpflichtung Gott gegenüber ähnlich wie bei der Bundesschließung mit Abraham oder auch auf Grund des Bundesbuches geschlossen worden ist, soll hier nicht eingegangen werden.

[201] Moses u. sein Gesetz II 37 f.

Stellen keine Bezugnahme auf die Kundmachung des Dekalogs erblicken. Denn bei den betreffenden Mitteilungen an Moses kann es sich um Dinge gehandelt haben, welche der Promulgation des Dekalogs vorausgingen. Dt 5, 5 ist im Hinblick auf Ex 19 u. 20 so zu erklären, daß Moses bei der späteren Bundesgesetzgebung auf Befehl Jahwes die Vermittlung übernommen hat, wovon Ex 20, 21 f zu lesen ist. Aber auch, wenn man sich auf den Standpunkt der Quellenscheidung stellt, läßt sich diese Meinung schwer festhalten, da in diesem Falle in einer und derselben Quelle ein Widerspruch vorhanden ist. Ex 20, 18 f läßt sich dem klaren Wortlaut nach nicht anders verstehen, als daß Gott selbst ohne Dazwischenkunft eines Mittlers zum Volke gesprochen hat. Dazu kommt noch die ganz eindeutige Mitteilung von Dt 11, 10—14; 5, 19 (22). Wir haben demnach in Ex 19 eine ganz einzigartige Theophanie vor uns, welche den göttlichen Ursprung und die göttliche Autorität des Dekalogs bekunden soll, obwohl diese auch bei Annahme der Vermittlung durch Moses nicht in Frage gestellt würden.

ad 2. Die Erscheinung des Herrn am Sinai unter Donner und Blitz, in Feuer und Rauch hat den Forschern aus der Schule des Evolutionismus reichen Stoff für ihre Theorie geboten. Zunächst, so meint H. Greßmann [202], lernte Israel Jahwe als Vulkangott kennen. Von anderen wird Jahwe zum Gewittergott gestempelt. Auch katholische Forscher nehmen dieser Erscheinungsweise gegenüber eine reservierte Haltung ein. So meint J. Hehn [203], man dürfe die Bedeutung Mosis als Religionsstifter nicht von den Umständen der Erscheinung Jahwes am Sinai abhängig machen, diese sowie andere Erscheinungen seien im einzelnen zu erklären und historisch zu werten. Was ist also in bezug auf die Umstände dieser Theophanie zu sagen? Vor allem muß festgestellt werden, daß diese Umstände, abgesehen von Ex 19, 18; 20, 18, öfters bezeugt sind. Man vergleiche Ex 24, 16 f; Dt 4, 11; 5, 22. Betreffs des Charakters dieser Erscheinungen dachten manche Forscher an einen Vulkanausbruch. Indes fehlt hierfür am Sinai die geologische Voraussetzung. Der Stock des Sinaigebirges besteht aus nesterartig gebildeten Granitbergen, welche ein Werk der gewaltigen Gewitterstürme des Winters und Frühjahrs und der Verwitterung sind [204]. Hiermit fehlt der mythologischen Konzeption, nach der Jahwe ein Vulkangott wäre, die natürliche Grundlage. Die Beschreibung, wie sie die Bibel an verschiedenen Stellen bietet, paßt zu-

[202] Mose u. seine Zeit 468.

[203] Die biblische u. babylonische Gottesidee 389.

[204] Cfr. H. Hume, The geography and geology of the Sinai, Kairo 1906, 46 (?).

treffend auf ein Gewitter. Th. Barron [205] schreibt hierüber: „Die Halbinsel Sinai ist im Winter und Frühjahr plötzlichen schweren Gewitterstürmen ausgesetzt. Die Beduinen lagern selbst bei heiterstem Wetter nicht leicht in einem Trockental, denn sie wissen, daß ganz plötzlich ein engbegrenzter Gewittersturm losbrechen kann, der die Trockentäler in brausende Gießbäche verwandelt. Damit erscheinen die natürlichen Voraussetzungen für das Erscheinen Jahwes im Gewittersturm gegeben. Also haben wir einen Mythus des Gewitters vor uns, das zum Gewittergott personifiziert erscheint? Darauf ist folgendes zu sagen. Es mag vielfach der Fall sein, daß die Gewitterstürme der mythenbildenden Phantasie die Voraussetzung boten, diese zu personifizieren und diese Personifikationen mit dem Diadem der Gottheit zu zieren. Daraus ergibt sich jedoch nicht, daß jede Schilderung einer Gotteserscheinung auf einem Mythus beruht. Hierbei ist das ganze kulturelle Milieu eines Volkes in Betracht zu ziehen und dessen Gottesvorstellungen zu prüfen. Unter diesem Gesichtspunkt muß aber bemerkt werden, daß schon bei den Urvölkern Theophanien unter gewitterähnlichen Erscheinungen vorgestellt werden, die sich die Gottheit transzendent dachten. Daß der Herr im Gewitter sich offenbart, ist auch eine den Hebräern geläufige Vorstellung. Wir dürfen uns nur an die großartige poetische Beschreibung in Ps 17 (18), 8—16 erinnern. Den Donner hielt man in Israel noch in später Zeit für Gottes Stimme, die Blitze für seine feurigen Diener, die Gewitterwolken für seinen Wagen. In jener Zeit fiel es aber niemand mehr ein, diese Erscheinungen mit dem göttlichen Wesen zu identifizieren und die Natur zu vergotten. Der Herr wird aber bereits im Dekalog als völlig von der Natur verschieden gedacht, als der Schöpfer der Welt bezeichnet. Wenn der biblische Schriftsteller die Theophanien durch Bilder der sichtbaren Natur zur Kenntnis seiner Leser bringt, so verfolgt er dabei den Zweck, die Herrlichkeit und Majestät Jahwes hervortreten zu lassen. Die Verknüpfung der Offenbarung des Herrn mit innerweltlichen Vorgängen hatte bei der Gottesvorstellung der Hebräer nichts mehr Verfängliches an sich, denn sie erblickten hierin ein Zeichen seiner Herrschergewalt über die Dinge der Welt und ein Unterpfand seiner Allgegenwart, durch die er alle Kräfte der Natur in seinen Dienst stellte. Daher tragen die gottesgläubigen Forscher kein Bedenken, den Umständen der Theophanie am Sinai Realität zuzuerkennen. L. Lemme [206] schreibt: „Es handelt sich bei der Bundesschließung am Sinai um eine Theophanie ganz besonderer Art,

[205] The topography and geology of the peninsula Sinai, Kairo 1897, 60 (?).

[206] Die religionsgeschichtl. Bedeutung des Dekalogs, Breslau 1880, 108.

wodurch die Grundgesetze der sittlichen Lebensführung erlassen wurden." J. W. Rothstein [207] bemerkt: „Wie immer man sich zu den Einzelheiten in der Schilderung der Vorgänge am Gottesberge stellen will, so viel wird man jedenfalls festhalten müssen, daß das dort vollzogene Werk Mosis unter Begleiterscheinungen erfolgte, in denen sich auch das Volk der Gegenwart Gottes bewußt wurde, dessen gewaltige Hilfe es bis dahin in überwältigender Weise erfahren hatte." J. Selbst [208] sagt: „Was am Sinai geschah, ist die herrlichste Gottesoffenbarung, welche das Alte Testament kennt, reich an Zeichen und Wundern, deren Bedeutung ausdrücklich hervorgehoben und auf die später immer wieder zurückgewiesen wird."

ad 3. An der Stelle, wo der Dekalog nach dem Berichte der Bibel verkündet wurde, verlautet zunächst nichts, daß er allsogleich niedergeschrieben wurde. Die erste Erwähnung einer Aufschreibung von Bundesgesetzen geschieht Ex 24, 4. Indes an jener Stelle handelt es sich dem Zusammenhang nach nicht um die Aufzeichnung des Dekalogs, sondern um die Satzungen, die Ex 20, 21—24, 1 verzeichnet sind. Doch noch im nämlichen Kapitel V. 12 wird erzählt, daß der Herr Moses auf den Berg rief, um ihm die zwei steinernen Tafeln zu übergeben, auf die er selbst die Gesetze und die Gebote aufgeschrieben hatte. Die Nachricht, daß Gott selbst die zwei steinernen Tafeln beschrieben hat, kehrt Ex 31, 18; 32, 15 f; Dt 4, 13; 5, 22; 9, 10 wieder. Mit diesen Tafeln war Moses vom Berge herabgestiegen (Ex 32, 15). Als er am Fuße des Berges erfuhr, daß sein Volk inzwischen der Verehrung des goldenen Kalbes sich zugewandt hatte (Ex 32, 19; coll Dt 9, 15—17), zerschmetterte er voll Unmut die zwei steinernen Tafeln. Daher erging nach Ex 34, 1 f (Dt 10, 1 f) an Moses von neuem der Auftrag des Herrn, zwei neue steinerne Tafeln herzustellen, damit Jahwe die Worte aufschreibe, die auf den früheren Tafeln verzeichnet waren. Ex 34, 28[b] wird die Ausführung dessen berichtet, wovon Ex 34, 1 die Rede war [209]. Ex 34, 27 nimmt Bezug auf das, was in Ex 34, 14—26 enthalten ist und hat mit der schriftlichen Fixierung des Dekalogs nichts zu tun. Aus der vorausgehenden Darstellung ist zu ersehen, daß die Aufzeichnung des Dekalogs jedenfalls in einem zeitlichen Abstand von dessen Kundmachung am Sinai erfolgte. Nach Dt 10, 1 f erhielt Moses den Auftrag, die mit der Gottesschrift versehenen Tafeln in einer hölzernen Lade zu hinterlegen (Dt 10, 5). Zur Zeit, als der biblische Verfasser dieses niederschrieb,

[207] Moses u. sein Gesetz II 36.

[208] Handbuch zur bibl. Geschichte [7], Freiburg in B., 1910, 460.

[209] Eine andere Ansicht vertritt S. Roveda, in: Scuola cattolica, Series VI, Volume I (1923) 872.

waren die zwei steinernen Tafeln noch im Original vorhanden. Denn es ist nicht wahrscheinlich, daß die Volkskreise, aus denen das Dt stammt, die Vorstellung von den zwei steinernen Tafeln und ihrer Aufbewahrung in der Lade erfunden hätten. Sie bildeten ja gleichsam das Siegel zum geschlossenen Bund, die Grundlage desselben. Wie lange die Urschrift mit den zwei steinernen Tafeln erhalten geblieben ist, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Die Ansicht H. Schmidts [210], daß die Erzählung vom goldenen Kalb (Ex 32) erst entstanden ist, als die Tafeln nicht mehr vorhanden waren, beruht auf bloßer Vermutung. Übrigens wäre, die Richtigkeit dieser Anschauung vorausgesetzt, für die Dauer der Erhaltung der Tafeln nicht viel gewonnen, solange nicht genau festgestellt werden kann, wann Ex 32 geschrieben wurde. Bei den Propheten werden die Gesetzestafeln nie erwähnt, obwohl der Dekalog ihnen unzweifelhaft bekannt war. Wenn E. Sellin recht hätte, daß Os 12, 10; 13, 4 den Anfang des Dekalogs geradezu zitiert, so könnte man annehmen, daß die zwei steinernen Tafeln damals noch existierten. Eine biblische Nachricht, allerdings aus später Zeit (2 Mkk 2, 4—6), besagt, daß der Prophet Jeremias die Lade, in der die Gesetzestafeln lagen, auf dem Berge Nebo verborgen habe, wo sie nicht mehr aufgefunden werden könne, bis Gott Israel wieder sammeln werde (2 Mkk 2, 7). Neben dieser biblischen Nachricht besitzen wir zwei jüdische Überlieferungen über das Schicksal der Gesetzestafeln. Die eine berichtet, daß der König Josias die Bundeslade samt den Gesetzestafeln habe verstecken lassen. Die andere erzählt, daß der König Nebukadnezar die Bundeslade mit ihrem Inhalt habe nach Babel bringen lassen [211]. Eine von diesen abweichende Ansicht hat neuestens Ben Gabirol [212] ausgesprochen. Er geht von der in 1 Sm 4, 4—11 berichteten Tatsache aus, daß die Lade in die Hände der Philister geriet. Diese hätten dann die Gesetzestafeln entweiht, vielleicht auch zerbrochen. Deshalb sei der Zorn des Herrn gegen sie entbrannt. Als sie die Lade den Israeliten zurückschickten, hätten sie die zerbrochenen Tafeln in ihr geborgen. Diese Nachricht enthält auch eine rabbinische Legende. Als Beweis hierfür, daß die Gesetzestafeln bereits zur damaligen Zeit gänzlich in Verlust gerieten, erblickt G. darin, daß in späterer Zeit die Bezeichnung „Lade des Bundes" oder Zeugnisses nicht mehr begegne. Indes entspricht die Behauptung nicht dem Sachverhalt. Denn der Name „Bundeslade" kommt noch 3 Kg 8, 4. 61 vor. Wie sich die Sache in betreff der Gesetzestafeln immer verhalten mag, eines ist sicher: sie sind schon lange vor Christus verschwunden. Wir wissen nicht, ob bereits damals genaue

[210] Forschungen 117.
[211] Archiv für Religionswissenschaft 25 (1927) 221 f. [212] Ebd. 223

Kopien von ihrer Schrift angefertigt worden sind. Jedenfalls war für eine literarische Bearbeitung seither, wenn nicht schon früher, Raum geschaffen. Das Resultat hiervon liegt in Ex 20, 1—17 und Dt 5, 6—18 (21) vor. Wir haben deswegen aber keinen Grund, den wesentlichen Inhalt des Dekalogs in eine spätere Zeit zu versetzen. Es verhält sich mit dem Dekalog ähnlich wie mit den in den Evangelien berichteten Reden des Herrn.

§ 7. Die Bedeutung des Dekalogs.

Die Hauptbedeutung des Dekalogs ist in seinen religiösen und ethischen Forderungen begründet. Diese stehen zwar nicht in allen Einzelheiten, aber in ihrer Gesamtheit einzig in der vorchristlichen Menschheit da, sowohl hinsichtlich der Präzision ihrer Formulierung als auch und insbesondere in ihrer Fundamentierung. Der Dekalog bildet ein einzigartiges Denkmal der hebräischen Religion, dem aus den außerbiblischen Religionen nichts Gleichwertiges an die Seite gestellt werden kann. Seine Bedeutung liegt nicht bloß darin, daß er den Eckstein der alttestamentlichen Religion bildet und die Ethik religiös begründet, sondern hauptsächlich in der Festlegung des Eingottglaubens und des Eingottkults und in der Verwerfung jeglicher Art der Verehrung des einen Gottes, die mit seiner Hoheit und Würde nicht im Einklang steht. Der Dekalog enthält eine entschiedene und für alle Zeiten beispielgebende Absage an den heidnischen Synkretismus welcher Art immer, schließt in sich die Verneinung jeglicher Kreaturvergötterung, die sich durch Verehrung selbstgefertigter Nachbildungen endlicher Dinge kundgibt, er legt Verwahrung ein gegen einen Gottesdienst, der Gottes Majestät unwürdig ist.

Die Negation des gottwidrigen Verhaltens ist sein wesentlicher Inhalt in Religion und Leben, und darum bildet er das Fundament, auf dem das Gesetz und die Propheten ruhen. Mit dieser Bedeutung steht im Einklang, wenn seine Promulgierung durch besonders feierliche Umstände ausgezeichnet ist, wenn die Sicherung seines Inhalts eine besondere Sorgfalt erheischt und seine Benennung eine mehrfache ist.

In den alttestamentlichen Büchern finden wir mehrere Berichte über glänzende Manifestationen der Gottheit. Es sei an die Berufungsvision des Propheten Isaias (Is 6, 1—4) und an die Visionen des Propheten Ezechiels (Kap. 1 und 10) erinnert. Keine von all diesen war aber in ähnlicher Weise ausgezeichnet wie die Offenbarung am Sinai durch eine alles beherrschende Machtvollkommenheit, einen unübertrefflichen Glanz und eine in Furcht und Schrecken setzende Hoheit. Nach dem biblischen Bericht erscheint der Herrgott unter Umständen, die seine ganze Größe und alles beherrschende Majestät kundtun. Diese Art der Promul-

gierung ist nicht bloß ein Zeugnis seiner ganz einzigartigen Bedeutung, sondern ebenso ein Wahrzeichen seiner strengen Verbindlichkeit und unausweichlichen Sanktion.

Es begegnet in der Bibel nicht oft, daß Gott redend eingeführt wird und den Auftrag erteilt, eine Begebenheit oder eine Bestimmung wegen ihrer Bedeutung aufzuschreiben. So lesen wir während der Wüstenwanderung Israels zweimal, daß Moses den Auftrag erhält, etwas aufzuschreiben. In Ex 17, 4 handelt es sich um den Sieg Israels über die Amalekiter und Ex 34, 27 um die Bundeserneuerung nach dem Abfall zum Kult des goldenen Kalbes am Sinai. Es muß sich — das darf man wohl sagen — hierbei um besonders wichtige Dinge gehandelt haben. Wenn es nun vom Dekalog heißt, daß der Herr ihn eigenhändig geschrieben hat (Ex 24, 12; 31, 18; 32, 15 f; 34, 1. 28; Dt 4, 13; 9, 9 f; 10, 2—4), so erhellt daraus ohne Zweifel, daß sein Inhalt von prominenter Wichtigkeit ist. Indes war die schriftliche Fixierung noch nicht der Sorge genug, um seine Erhaltung und Wirksamkeit zu sichern. Daher traf der Herr noch die Anordnung, daß eine Lade hergestellt werde, in der die Gesetzestafeln Aufnahme finden sollten (Dt 10, 1—5).

In den verschiedenen Benennungen, welche der Dekalog bzw. die Tafeln, auf denen er geschrieben war, erfahren haben, drückt sich ebenso seine Bedeutung aus. So heißt er Ex 25, 16. 21 f schlechthin „das Zeugnis" (ʿeduth) und die Tafeln, auf denen sie geschrieben standen, werden „die Tafeln des Zeugnisses" genannt (Ex 31, 18; 32, 15 f; 34, 29). Im Dt 4, 13 wird der Dekalog schlechthin mit dem Namen „Bund" bezeichnet. In Ex 34, 28 heißen seine Satzungen „Worte des Bundes" und die Tafeln, auf denen sie geschrieben sind, werden als „Bundestafeln" bezeichnet (Dt 9, 9). Es ist demnach nicht zu rechtfertigen, wenn M. Weber [213] die Ansicht ausspricht, „daß der Dekalog lediglich der Wucht, Plastik und Präzision seiner Formulierung seine Stellung verdankt, aber nicht der Sublimierung oder der Höhe seiner Ansprüche, die tatsächlich recht bescheiden sind." Ebenso kommt es einer Beschränkung der Bedeutung des Dekalogs gleich, wenn B. D. Eerdmans [214] meint, daß die Gebote der zweiten Tafel keinem der alttestamentlichen Propheten oder Priester als absolute Gebote bekannt gewesen seien, sondern nur die Sicherstellung der Güter innerhalb der israelitischen Moral, d. h. innerhalb der Nation zum Zwecke hatten und ihnen daher der Charakter oberster sittlicher Grundsätze abzusprechen sei. Es darf nämlich bei Beurteilung der Reichweite dieser Satzungen nicht übersehen werden, daß die Wirksamkeit der Propheten, von Jonas und Daniel abgesehen,

[213] Archiv für Sozialwissenschaft u. Sozialethik 46 (1918/19) 90.
[214] Atl. Studien XIII 140 f.

auf ihr Volk beschränkt war, daher wenigstens kein äußerer Anlaß vorlag, um dieselbe genauer zu bestimmen, ferner, daß eine Einschränkung auf das eigene Volk nicht im Charakter der Gebote, wohl aber im Wesen der alttestamentlichen Heilsökonomie überhaupt begründet war, und endlich, daß die Gebote durch göttliche Fügung eine Formulierung erhielten, daß sie ohne textliche Änderung sofort Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch nehmen konnten, sobald die Religion Israels ihre nationalen Fesseln sprengte. B. Baentsch [215] charakterisiert die Bedeutung des Dekalogs zutreffend mit folgenden Worten: „Der Dekalog ist ein einfaches, aber gerade in seiner Einfachheit großartiges Gesetz. Er enthält nur eine kleine Anzahl kurzer Gebote, umfaßt aber in diesen das Gesamtgebiet des religiös-sittlichen Lebens, dabei nicht nur die äußeren Handlungen, sondern auch die innersten Regungen des Herzens in Anspruch nehmend. Trotzdem das Gesetz sich an Israel richtet, sind die einzelnen Gebote doch frei von jeder nationalistischen Beschränktheit, die dieses Gesetz etwa nur für Israel geeignet machen würde, und darum ohne weiteres einer allgemeinen Beziehung fähig. So ist der Dekalog ganz darauf angelegt, über Israels Grenzen hinaus zu wirken und in seiner neutestamentlichen Vertiefung Gemeingut der Christenheit zu werden."

[215] Ex, Lv, Nm übersetzt u. erklärt, Göttingen 1903, 178.

Alttestamentliche Abhandlungen

begonnen von Prof. Dr. J. Nikel, Breslau,
herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Alfons Schulz, Breslau.

Bd. I. Heft 1—2: **Dr. Paul Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese** (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). VIII u. 296 S. 8°. 11,40.
Heft 3: **Dr. Joh. Joseph Klemens Waldis, Hieronymi Graeca in Psalmos Fragmenta.** Untersucht und auf ihre Herkunft geprüft. IV u. 80 Seiten. 8°. Geh. 3,15.
Heft 4: **Dr. Paul Heinisch, Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit.** VIII u. 158 Seiten. 8°. Geh. 6,30.
Heft 5: **Dr. Franz Alfred Herzog, Die Chronologie der beiden Königsbücher.** VIII und 76 Seiten. 8°. Geh. 3,15.

Bd. II. Heft 1—4: **Dr. Paul Karge, Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament.** Erste Hälfte. Erster Teil: Die religionsgeschichtliche Möglichkeit des Sinaibundes. Zweiter Teil: Der Bundesgedanke in den altisraelitischen Geschichtswerken. XX u. 454 Seiten. 8°. Geh. 18,—.
Heft 5: **Dr. Johannes Theis, Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1—6.** VIII u. 88 Seiten. 8°. Geh. 3,60.

Bd. III. Heft 1: **Dr. Alois Kirchner, Die babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht.** IV u. 76 Seiten. 8°. Geh. 3,—.
Heft 2: **Paul Maria Baumgarten, Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle.** Aktenstücke und Untersuchungen. XX u. 170 Seiten. Geh. 7,20.
Heft 3: **Dr. Andreas Eberharter, Der Kanon des Alten Testaments zur Zeit des Ben Sira.** IV u. 78 Seiten. Geh. 3,15.
Heft 4: **Dr. Friedrich Stummer, Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik.** VIII und 146 Seiten. Geh. 5,70.
Heft 5: **Dr. P. Edmund Bayer O. F. M., Danielstudien.** VIII u. 188 S. Geh. 7,35.

Bd. IV. **Dr. theol. et phil. Joseph Feldmann, Paradies und Sündenfall.** XII u. 646 Seiten. Geh. 24,60.

Bd. V. Heft 1—2: **Prof. Dr. Andreas Eberharter, Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer** mit Rücksicht auf die ethnologische Forschung dargestellt. XII u. 205 S. 8,10
Heft 3: **Dr. theol. Anton Greiff, Das Gebet im Alten Testament.** VIII u. 144 S. 5
Heft 4: **Dr. theol. E. Gooßens, Die Frage nach makkabäischen Psalmen.** XII und 72 Seiten. 8°. Geh. 3,15.
Heft 5: **Dr. theol. et phil. Friedrich Stummer, Der kritische Wert der altaramäischen Ahikartexte aus Elephantine.** VIII u. 84 Seiten. 8°. Geh. 3,45.

Bd. VI. Heft 1: **Dr. Friedrich Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten.** Ein Beitrag zur alttest. Theologie. VIII u. 122 S. 8°. Geh. 5,—
Heft 2—3: **Dr. Bernhard Walde, Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters.** XVI u. 230 Seiten. 8°. Geh. 9,30.
Heft 4—5: **Dr. Johann Fischer, Isaias 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht.** Eine kritisch-exegetische Studie. VIII und 248 Seiten. 8°. Geh. 9,60.

Bd. VII. Heft 1: **Dr. Johannes Zellinger, Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala.** VIII und 128 Seiten. 8°. Geh. 5,10.
Heft 2—3: **Prof. Dr. Joh. Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung.** VIII u. 304 Seiten. Geh. 11,70.
Heft 4: **Dr. Jos. Schmalohr, Das Buch Joel.** VIII u. 160 Seiten. Geh. 6,60.
Heft 5: **Dr. P. Landersdorfer O. S. B., Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte.** VIII u. 102 S. 8°. Mit 2 Tafeln. II. Auflage in Vorbereitung.

Bd. VIII. Heft 1—2: **Dr. phil. et theol. Leo Haefeli, Geschichte der Landschaft Samaria.** VIII u. 128 S. Geh. 5,10.
Heft 3—4: **Prälat Prof. Dr. Constantin Gutberlet, Das erste Buch der Machabäer.** Übersetzt und erklärt. VIII u. 262 Seiten. 8°. Geh. 10,20.
Heft 5: **Dr. Johann Fischer, Wer ist der Ebed in den Perikopen Js 42, 1—7; 49,1—9a. 50, 4—9; 52, 13—53, 12?** XVI u. 100 S. Geh. 4,35.

Bd. IX. Heft 1: **Dr. theol. et phil. Lorenz Dürr, Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik.** XVI u. 180 S. Geh. 7,35.
Heft 2—3: **Dr. P. Patricius Herzog, O. F. M., Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel.** VIII u. 164 Seiten. Geh. 6,45.
Heft 4—5: **Dr. A. Sanda, Moses und der Pentateuch.** VIII u. 428 S. Geh. 16,80.

Bd. X. Heft 1: **Abt Simon Landersdorfer, Studien zum bibl. Versöhnungstag.** IV u. 90 S. 3,60.
Heft 2: **Dr. J. Fischer, Das Alphabet der LXX-Vorlage.** XVI u. 120 S. Mit 1 Tafel Geh. 6,30.
Heft 3—4: **Prof. Dr. Const. Gutberlet, Das zweite Buch der Makkabäer.** 224 S. 8,40.
Heft 5: **Dr. Friedr. Zoepfl, Der Kommentar des Pseudo-Eustathios zum Hexaëmeron.** XII u. 59 S. Geh. 3,25.

Bd. XI. Heft 1: **Dr. Leo Haefeli, Die Peschitta des Alten Testaments.** XII u. 122 S. Geh. 6,90.

In Vorbereitung:
Dr. Theodor Willemsen, Die Abfassungszeit des Buches Kohelet.
Dr. H. Ballof, Der Weissagungsbeweis bei Justin dem Märtyrer.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Biblische Zeitfragen (Fortsetzung)

Dritte Folge.

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl. —,80
2. Dr. M. Meinertz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl. —,80
3./4. Dr. J. Nikel, Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 4. Aufl. 1,60
5./6. Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl. 1,60
7. Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. —,80
8./9. Dr. Paul Karge (Münster), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl. 1,60
10. Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11. Dr. J. Göttsberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl. —,80
12. Dr. Fr. W. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl. —,80

Vierte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. —,80
2. Derselbe, Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu. 3. Aufl. —,80
3./4. † P. Theophil Witzel O. F. M. (Fulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweistromeland. 3. Aufl. 1,60
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. —,80
6./7. Dr. J. Döller (Wien), Die Messiaserwartung im Alt. Test. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. —,80
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. —,80
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11./12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottessohnes. 3. Aufl. 1,60

Fünfte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Rießler (Tübingen), Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. —,80
2. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Inspiration des Neuen Testamentes. —,80
3. Dr. J. Nikel (Breslau), Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 3. Aufl. —,80
4./5. Dr. Bartmann (Paderborn), Das Reich Gottes in der Hl. Schrift. 1,60
6./7. Dr. N. Peters, Der Text des A. T. und seine Geschichte. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. J. Rohr (Tübingen), Griechentum und Christentum. —,80
9./10. Dr. S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie. 1,60
11./12. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Wunder Jesu. 1,60

Sechste Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda (Leitmeritz), Salomo und seine Zeit. 1,60
3. Dr. Fr. X. Steinmetzer, Der heilige Petrus. —,80
4./5. Dr. E. Krebs, Religionsgeschichtliches Problem des Urchristentums. 1,60
6./7. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. 1,60
8. Dr. P. Dausch, Lebensbejahung und Aszese Jesu. —,80
9./10. Dr. P. Karge, Babylonisches im Neuen Testament. 1,60
11./12. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe. 1,60

Siebente Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit. 1,60
3. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. II. Septuaginta und Buch der Weisheit. —,80
4. Dr. P. Dausch, Die synoptische Frage. —,80
5. Dr. P. Rießler, Der Prophet Jeremias. —,80
6. Dr. J. Nikel, Der Hebräerbrief. —,80
7./8. † Dr. Fr. X. Pölzl (Wien), Der Weltapostel Paulus. 1,60
9. Dr. P. Dausch, Zweiquellentheorie u. d. Glaubwürdigk. d. 3 ält. Evang. —,80

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Biblische Zeitfragen (Fortsetzung)

10. Dr. A. Schulz, Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testam. —,80
11./12. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. I. Die Zeit der Vorbereitung. 1,60

Achte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im Alt. Test. 1,60
3./4. Dr. M. Meinertz, Die Gleichnisse Jesu. 3. Aufl. 1,60
5./6. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. 3. Aufl. 1,60
7./8. Dr. A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. 3. Aufl. 1,60
9./10. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus der galiläischen Mission. 3. Aufl. 1,60
11. Dr. F. Feldmann, Israels Relig., Sitte u. Kultur in d. vormos. Zeit. —,80
12. Dr. P. L. Landersdorfer (Ettal), Die sumerische Frage u. die Bibel. —,80

Neunte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. J. Göttsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T. 1,60
3./4. Dr. J. Fischer, Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament. 1,60
5./6. Dr. P. Dausch, Christus in der modernen sozialen Bewegung. 1,60
7./9. Dr. J. Döller, Das Weib im Alten Testament. 2,—
10./12. Dr. P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient. 2,—

Zehnte Folge (1./2. Auflage).

1./3. Dr. J. Nikel, Die Pentateuchfrage. 2,—
4./6. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. III. Kämpfe, Lehren, Wundertaten. 2,—
7./8. Dr. P. Heinisch, Das „Wort" im A. T. und im Alten Orient. 1,60
9./10. Dr. P. Dausch, Der Wunderzyklus Mt 8–9 u. die synopt. Frage. 1,—
11./12. Dr. J. Döller, Die Wahrsagerei im A. T. 1,60

Elfte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die persönliche Weisheit des A. T. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. 1,60
3./5. D. N. Peters, Die Leidensfrage im A. T. 2,—
6./7. Dr. A. Schulz, Erzählungskunst in den Samuel-Büchern. 1,60
8./9. Dr. J. Rohr, Das Gebet im Neuen Testament. 1,60
10./12. Dr. Andr. Eberharter, Sünde und Buße im Alten Testament. 2,—

Zwölfte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. B. Heigl, Religionsgeschichtliche Methode und Theologie. 1,40
3./4. Dr. R. Storr, Das Frömmigkeitsideal der Propheten. 1,40
5. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. IV. Johannesevangelium Kap. 7 bis 11. 0,80
6. Dr. Andreas Eberharter, Die vorexilischen Propheten und die Politik ihrer Zeit. 0,80
7. Dr. J. Geiselmann, Der petrinische Primat (Matth. 16, 17 ff.). 0,60
8./10. Dr. A. Wikenhauser, Die Christusmystik des hl. Paulus. 2,80
11./12. Dr. Fr. W. Maier, Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9–11. 3.—

Dreizehnte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. J. Sickenberger, Das Leben Jesu nach den vier Evangelien. V. Der Schluß des Wirkens außerhalb Jerusalem. 2,35
3./4. Dr. A. Eberharter, Der Dekalog. 1,30
5./6. Dr. J. Rohr, Die soziale Frage und das Neue Testament. 1,35

In Vorbereitung:

7./8. Dr. J. Mader, Jerusalem.
9./10. Dr. B. Heigl, Mysterienreligionen und Urchristentum.
11./12. Dr. P. Heinisch, Tod und Jenseits im Alten Testament.

Die früheren Folgen, sowie einz. Hefte sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Biblische Zeitfragen
begründet von Joh. Nikel und Ign. Rohr
fortgeführt von Paul Heinisch und Friedr. Wilh. Maier

13. Folge / Heft 5–6

Die soziale Frage und das Neue Testament

Von

Dr. Ignaz Rohr
ord. Professor an der Universität Tübingen

Münster i. W. 1930

Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

Biblische Zeitfragen

Das Interesse für die wichtigen biblischen Fragen ist nicht nur bei den Theologen vorhanden, sondern es nimmt auch in erfreulicher Weise bei den gebildeteren Laien von Tag zu Tag zu. Die theologische Wissenschaft muß bestrebt sein, dem Bedürfnis nach Aufklärung über die biblisch-historischen Grundlagen unserer christlichen Weltanschauung entgegenzukommen. Da populär-wissenschaftliche Vorträge nur in größeren Städten gehalten werden können, die theologischen Zeitschriften aber meist nur in die Kreise des Klerus dringen, so hat die Verlagsbuchhandlung sich entschlossen, in den **Biblischen Zeitfragen** einen Zyklus von Broschüren herauszugeben, welche in einer auch der gebildeteren Laienwelt verständlichen Form jene biblischen Einzelfragen behandeln sollen, die im Vordergrund der Diskussion stehen. Die wissenschaftliche Leitung des Unternehmens haben z. Z. die Universitätsprofessoren Dr. P. Heinisch in Nymwegen und Dr. Fr. W. Maier in Breslau. Eine Reihe von bewährten Vertretern der alt- u. neutest. Exegese haben ihre Mitwirkung zugesagt. Subskriptionspreis der Folgen (12 Hefte) 8,— Goldmark, gebd. in Original-Band 9,50 Goldmark.

Die früheren Folgen können noch jetzt bezogen werden.

Erste Folge.

1. Dr. J. Nikel, Alte und neue Angriffe auf das Alte Test. 4. Aufl. —,80
2. Dr. J. Nikel, Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens. 4. Aufl. —,80
3. Dr. J. Rohr, Der Vernichtungskampf geg. d. bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,80
4. Dr. J. Rohr, Moderne Ersatzversuche f. das bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,80
5. Dr. Dausch (Dillingen), Der Kanon des Neuen Testaments. 4. Aufl. —,80
6. Dr. Dentler (Bärenweiler), Die Auferstehung Jesu im N. Test. 4. Aufl. —,80
7. Dr. Belser (Tübingen), Die Apostelgeschichte. 4. Aufl. —,80
8. Dr. J. Nikel, Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik. 4. Aufl. —,80
9. Dr. O. Wecker (Stuttgart), Christus und Buddha. 4. Aufl. —,80
10. Dr. C. Miketta (Weidenau), Die Amarnazeit. Palästina u. Ägypten in der Zeit der israelitischen Wanderung und Siedelung. 4. Aufl. —,80
11. Dr. Tillmann (Bonn), Jesus, der Menschensohn. 4. Aufl. —,80
12. Dr. P. Heinisch (Nymwegen), Griechentum u. Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. 4. Aufl. —,80

Zweite Folge.

1. Dr. J. Döller (Wien), Abraham und seine Zeit. 3. Aufl. —,80
2. Dr. Dausch (Dillingen), Das Johannesevangelium. 3. Aufl. —,80
3. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte. 4. Aufl. —,80
4. Dr. J. Rohr, Das Markusevangelium. 3. Aufl. —,80
5./6. Dr. Friedr. Maier, Die Briefe Pauli. 3. Aufl. 1,60
7. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk. 4. Aufl. —,80
8./9. Dr. Pölzl (Wien), Das Matthäusevangelium. 3. Aufl. 1,60
10. Dr. Feldmann (Bonn), Die Weissagung über den Gottesknecht im Buche Jesaias. 3. Aufl. —,80
11. Dr. Seb. Euringer (Dillingen), Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). 1./2. Aufl. —,80
12. Dr. J. Hehn (Würzburg), Der israelitische Sabbat. 3. Aufl. —,80

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Biblische Zeitfragen
Dreizehnte Folge / Heft 5/6

Die soziale Frage und das Neue Testament

Von

Dr. Ignaz Rohr
ord. Professor an der Universität Tübingen

Münster i. W. 1929

Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

IMPRIMATUR

Monasterii, die 10 Maii 1929

Meis
Vicarius Episcopi Generalis

Nr. 2623

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Inhaltsverzeichnis.

Aktuelle Bedeutung der sozialen Frage S. 1—3.

I. Jesus S. 4—37.

1. Grundsätze.
Gottesreichspredigt 5. Täufer 6. Jesu Wirken. Diesseitswert 7. Einseitigkeit? 9. Paradoxien 11. Interimsethik? 12.

2. Die einzelnen Kulturkreise.
Familie 14. Ehe 15. Reich und Arm 18. Besitzfeindlichkeit? 20. Armenfürsorge 24. Arbeiterfrage 28. Gesinnung 31. Sozialistische Kritik 34. Christus und die Arbeiterwelt 36.

II. Paulus S. 37—55.
Das Heidentum 37. Gottesreich 39. Weltflucht. Liebe 40. Dienen 41. Reichtum 43. Arbeit 45 f. Sklaverei 46 ff. Familie 50. Jungfräulichkeit, Witwen 52. Staat 53. Organisation 54.

III. Die Altapostel S. 55—59.
Briefe 55 ff. Geh. Offenbarung 57 f.

Gegenwart 58 f.

Literaturverzeichnis S. 60—66.

Zu den brennendsten Fragen der Gegenwart zählt die soziale. Hat sie in früheren Jahrhunderten gelegentlich zu Krisen geführt, so hält sie seit der französischen Revolution die Gemüter ständig in Atem. Damals kämpfte der dritte Stand um Verbesserung seiner Lage. Später ist der vierte, der Arbeiterstand, in die Kampflinie eingerückt. Der Aufschwung der Industrie, die Freizügigkeit, die Anhäufung der Bevölkerung in den Verkehrs- und Wirtschaftszentren, die Rückwirkung auf die sanitären und moralischen Verhältnisse, die Lockerung insbesondere der Familienbande, die Spannung zwischen Gesamtertrag und Einzellohn, zwischen Unternehmer und Arbeiter, die Bewertung des Arbeiters als bloßer Arbeitskraft, als Maschine oder Maschinenteil mit Eigenbewegung, die Monotonie der Fabrikarbeit, die bequeme Möglichkeit der Propaganda in den Großbetrieben, das Kraftgefühl und die Erfolge organisierter Arbeitermassen, die Sorglosigkeit bei manchen der verantwortlichen Stellen haben ihr eine gesteigerte Bedeutung verliehen und den Sozialismus da und dort vorübergehend oder dauernd ins Regiment gesetzt. Die vulkanartigen Hebungen und Senkungen, die wir während des Krieges und nach dem Zusammenbruch auf wirtschaftlichem Gebiete erlebt haben, haben zudem eine neue Klasse von Enterbten geschaffen in Kreisen, deren Existenz gegen jede Gefahr gefeit schien.

Nun war aber unsre ganze öffentliche Ordnung seit Jahrhunderten aufs innigste verbunden mit dem Christentum, und auch heute noch erhebt Christus den Anspruch, der Weg, die Wahrheit und das Leben zu sein. Also muß sich auch eine Lösung des Wirrwarrs auf sozialem Gebiet ermöglichen lassen nach seinen Grundsätzen.

Das Judentum, in welchem Jesus aufwuchs, hatte bezeichnenderweise keinen Sklavenkrieg [1]. Schon die Arbeit galt ihm nicht als entehrend, wie dem Griechen und in der Zeit des griechischen Einflusses auch dem Römer. Der Arbeiter, wie Jesus ihn kannte, verrichtete sein Tagewerk unter dem blauen Himmel Palästinas, auf der Barke des Sees Genesareth, auf den Gefilden der Ebene Esdrelon, Sephela, Jezreel oder Saron, im Hause eines der Großen zu Jerusalem, Cäsarea,

[1] Keppler, Th. Qu. 218 ff.; v. Dobschütz, R. E. 433 ff.; Löhr S. 62 ff.; Volz S. 353 ff.; Nikel, B. Z. S. 28 ff.

Kapharnaum [2]. Ob frei oder unfrei, steht er unter dem Schutze des Gesetzes. Der treue Knecht soll seinem Herrn lieb sein wie seine Seele, soll behandelt werden wie ein Bruder (Sir. 7, 22; 29, 10 ff.). Seine Mißhandlung wird als Vergehen geahndet (Ex. 21, 20) und kann in schweren Fällen seine Freilassung bewirken (a. a. O. 21, 25 f.). Der Sklave hat Anteil an den von selbst wachsenden Früchten des Sabbatjahres und allen mit Opfern verbundenen Mahlzeiten (Lev. 25, 6; Deut. 12, 52 ff.; 16, 11. 14). Ein gekaufter hebräischer Sklave ist nach sechs Jahren freizulassen (Ex. 21, 2) und entsprechend auszustatten (Deut. 15, 13 f.; Sir. 7, 22). Wer aus Not sich seinem Volksgenossen verkauft hat, ist mit besonderer Rücksicht zu behandeln (Lev. 25, 39 f.).

Der notleidende Stammesgenosse ist auch sonst vom Gesetze in weitgehendstem Maße in Schutz genommen [3].

Die Beschränkung der Gültigkeit des Verkaufs des Familienbesitzes auf die Zeit bis zum nächsten Jubeljahr wollte dem Bodenwucher steuern (Lev. 25, 10). Den Verwandten wurde die Haftbarkeit für den verarmenden Bruder eingeschärft (Lev. 25, 25. 48). Die Reservierung des Ertrages einer Ecke des Ackers sowie die Nachlese für die Armen (Lev. 19, 9; Deut. 24, 19 ff.), der Armenzehnt über das ganze Land in jedem dritten Jahr (Deut. 14, 28 f.; 26, 12 ff.), die Beschränkung des Pfandrechts (Deut. 24, 7—13. 17 f.) und der Opferforderungen zugunsten der Armen (Lev. 12, 8. 14, 21 f.), deren besondere Berücksichtigung vor Gericht (Deut. 1, 17; 10, 18; 16, 18—20; 27, 19 ff.) dienen demselben Zwecke. Der Erfolg dieser Maßnahmen entsprach freilich ihrer Absicht nicht immer. Die Propheten führen bewegliche Klage über Rechtsbeugung, Bestechlichkeit (Am. 5, 7—12; 4, 1; Jes. 1, 16 f.; 23. 5, 22 f.; 10, 1—3; Mich. 3, 2 f.; 9 ff.; Jer. 22, 13 ff.; Soph. 3, 3; Ez. 22, 6 f. 12. 27. 29; Mal. 3, 5) und Betonung des Fastens auf Kosten der Rechtlichkeit und Nächstenliebe (Jes. 58, 6 f.; Zach. 7, 9 f.) und hatten dabei wenigstens den Erfolg, daß die Mahnungen zur Erfüllung der sozialen Pflichten nicht verstummten (Ps. 15, 5 = Vulg. 14, 5; 109, 16 = Vulg. 108; Job 31, 13 ff.; Sprichw. 11, 25 f.; 14, 31; 17, 5; 19, 17; 21, 10. 13; 22, 2. 9 22; 28, 3. 27; 29, 7; 31, 8 ff. 20; Sir. 4, 1—11; 7, 10. 12. 20. 22 f. 36—39; 17, 18; 18, 15; 28, 1 f.; 29, 10—19; 33, 31; 35, 3; 40, 17; Tob. 4, 7—11. 17). Dieselben zogen sogar das Verhalten gegen

[2] H. v. Soden, Palästina und seine Geschichte, 1899, S. 3 ff.; Bertholet, Kulturgesch. usw. S. 107 ff., 162 ff.; Delitzsch, Jüd. Handw. S. 71 ff.

[3] Nikel, a. a. O. S. 19 ff., 24 ff., 38 ff., 56 ff.; W. Graf Baudissin, Preuß. Jahrb. 12, 193 ff.

den Feind in den Bereich ihrer Betrachtung. Zwar läßt sich die Pflicht der Feindesliebe im A. T. nicht nachweisen. In den Psalmen kommt Rachedurst und Haß ausgiebig zum Wort. Doch redet in denselben vielfach der Repräsentant der Gemeinde, des Gottesvolkes, und ereifert sich gegen die Widersacher vor allem als Gottes und des eigenen, erwählten Volkes Gegner. Allein diese Erklärung läßt sich nicht allgemein durchführen (vgl. z. B. Ps. 143, 12 = Vulg. 142), und der eine und andere ihrer Verfechter ist von ihr abgekommen und hat die Existenz von Individualpsalmen zugegeben [4]. Aber das A. T. warnt wenigstens vor Schadenfreude (Job 31, 29; Sprichw. 24, 17; Sir. 8, 8), Zorn und Zank (Sprichw. 10, 22; 19, 19; 29, 22), Wiedervergeltung (Sprichw. 20, 22; 24, 29). Es mahnt zur Versöhnlichkeit (Sprichw. 16, 17; 19, 11; Sir. 28, 1—9), Nachsicht (Sprichw. 10, 12; Sir. 19, 13—17) und selbst zur Hilfe in der Not des Gegners — freilich, um denselben zu beschämen und sich Jahves Lohn zu sichern (Sprichw. 25, 21), also aus nicht ganz reinen Motiven. Doch rühmt es immerhin Gottes Güte gegen seine Beleidiger (Weish. 11, 23—26; 12, 1) und betrachtet sie als Vorbild. Allerdings war die furchtbare Zuspitzung des politischen, nationalen und religiösen Gegensatzes gegenüber den Syrern und Römern für das Spätjudentum ein schweres Hindernis bei der Realisierung dieses Ideals, ohne daß dadurch die rührige Propaganda unter den Heiden behindert worden wäre [5]. Aber auch beim eigenen Volke lockerte nicht nur der Unterschied der wissenschaftlichen Lehrmeinungen, der religiösen Richtungen und der politischen Parteien das nationale Gefüge, auch der soziale Unterschied war zum bewußten Gegensatz geworden und drohte aus reich und arm zwei Heerlager zu machen. Streit, Zank (Sir. 8, 1 f.), Aufdringlichkeit (Sir. 13, 9) beim Armen, Unrecht (Sir. 34, 5. 8), Ausnützung, Verachtung (Sir. 13, 3 ff.; 10, 23), Bedrückung (Sir. 21, 4 f.; Gen. 96, 5. 8), Geldstolz (Sir. 5, 1; 11, 19. 24; Gen. 94, 8), Vorenthaltung des Lohnes (Tob. 4, 14; Sir. 21, 4; 31, 27) beim Reichen kennzeichnen das gegenseitige Verhältnis. Insbesondere der Stand, der sich neben dem Bauern, Hirten und Fischer breit zu machen begann, der Krämer und Kaufmann, stand in schlimmem Rufe (Sir. 27, 2) [6]. Und zuletzt werden Sir. 38, 26 materielle und geistige Arbeit nach demselben Maßstabe bewertet, ähnlich wie bei den Griechen und späteren Römern. Die Kluft zwischen höheren und niederen Ständen trat damit schroff hervor und der „Bruder"gedanke hatte seine Geltung verloren.

[4] Nikel, a. a. O. S. 68.

[5] Nikel S. 30 ff., 42 ff., 61 ff.

[6] Zum Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament vgl. Rogge, D. ird. Besitz usw. S. 4 ff., 38 f.

I.

So stand denn **Jesus** vor einer umfangreichen und schwierigen Aufgabe, wenn er die zerklüftete und zerrissene Menschheit umwandeln wollte in ein einmütiges Volk von Brüdern. Aber er ist nicht vor ihr zurückgeschreckt, sondern hat sich ihr mit voller Hingabe gewidmet.

1. Die Grundsätze.

Zwar ist er nicht als Sozialreformer aufgetreten. Ja er scheint jede Diesseitsaufgabe abgewiesen zu haben. Denn in einer der bedeutsamsten Stunden seines Lebens erklärte er: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh. 18, 36)[1]. „Dazu bin ich geworden und dazu in die Welt gekommen, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen" (Joh. 18, 37). Sein Ideal war also ein Reich der Geister, zusammengehalten durch das Band der Wahrheit. Aber die Wahrheit umfaßt alles, was Gegenstand der Erkenntnis sein kann, das materielle Gebiet nicht ausgenommen. Auch ist die soziale Frage keine rein materielle Frage, so wenig, als das Leben nur Essen und Trinken ist. Aber materielle Werte spielen allerdings in demselben eine große Rolle, und wer das Leben verstehen und regeln will, der muß sie kennen. Darum ist Christus in die Niederungen des Lebens herabgestiegen, hat Armut und Bitterkeit in allen Gestalten durchgekostet, ist untertan, „gehorsam geworden" (Phil. 2, 8), wollte lernen, hat „zugenommen an Alter wie an Weisheit und Tugend vor Gott und den Menschen" (Lk. 2, 52), galt als des Zimmermanns Sohn (Mt. 13, 55), hielt sich jahrzehntelang fern vom Hochsitz jüdischen Machtbewußtseins und Nationalstolzes und wuchs in dem entlegenen und verrufenen Nazareth auf. Mit scharfem Auge hat er das Leben beobachtet, die verschiedenen Stände in ihrer Eigenart und ihrem gegenseitigen Verhältnis belauscht mit ihren Licht- und Schattenseiten und ein getreues Abbild derselben gezeichnet in seinen Gleichnissen[2]. Des Lebens Wirklichkeit lag vor ihm wie ein offenes Buch, und daß er es zu lesen verstand wie wenige, bezeugen ihm die neuentdeckten und sofort gründlich erforschten Papyrusurkunden, Blei-

[1] Bartmann, Das Reich Gottes in der Hl. Schrift (B. Z. V 4/5); Derſ., Das Himmelreich u. sein König 1904; Dausch, B. Z. VI 8, S. 22; Steinmann, J. u. d. s. Fr. S. 3; Bischoff, Jesus und die Rabbinen 1905; P. Metzger, Der Begriff des Reiches Gottes im Neuen Testament 1911; Schmoller, Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des N. T., Leiden 1891; J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 1892; Fr. Naumann, Jesus als Volksmann 1894; Benz, B. St. XIX 12 ff.

[2] Fonck, Die Parabeln usw., S. 3 ff., 48 ff.; Bugge, Hauptparabeln, S. 41 ff.

und Tontäfelchen [3], die uns das Volksleben von damals mit all seinen Erscheinungen offenbaren.

Allerdings waren ihm die Verhältnisse und Ereignisse in seiner Umgebung nicht Agitationsstoff zur Werbearbeit für die Erlösung der Enterbten seiner Tage [4], aber doch auch nicht nur Rüstkammer, um seine Ideen einzukleiden. Sondern die Ereignisse dieser Welt dienten ihm zugleich als Gleichnis einer anderen, höheren und besseren und erfuhren von dort wieder eine sehr kräftige Rückwirkung. Das Diesseits sollte zum Schrittstein werden fürs Jenseits, die Erde zum Geleit in den Himmel.

Seine Predigt war Gottesreichs- oder Himmelreichspredigt. Mit ihrem Thema war ein Zauberwort ausgesprochen für seine Hörer, dessen faszinierende Kraft wir gar nicht mehr völlig nachempfinden können [5]. Abschütteln des Römerjochs, Säuberung des hl. Landes von den Heiden, Vereinigung der jüdischen Diaspora im Mutterlande, Demütigung oder gar Vernichtung aller feindlichen Völker, Beseitigung von Leiden, Armut, Krankheiten, üppige Fruchtbarkeit bei Menschen und Vieh, Wein, Öl und Getreide, Züchtigung der Sünder, Erhöhung der Gerechten, Reinigung des Heiligtums, ein direkter Weg und freier Blick — sogar im buchstäblichen Sinne des Wortes — in die Herrlichkeit des Himmels hinein: all das und zwar wohl in annähernd soviel Variationen und Kombinationen, als es Interessenten gab, versprach man sich vom Gottes- oder Himmelreich. Die einen hofften es als ein plötzliches Kommen vom Himmel her mit Aufsehen erregenden Erscheinungen am Firmament, andere als den Siegespreis harter, sogar blutiger Kämpfe der Guten wider die Bösen, andere als einen sittlichen Erneuerungsprozeß, somit als Diesseitsvorgang mit jenseitigem Ziel. So erregt war die Volksseele, daß sie schon eine Art Kanon von Vorzeichen des ersehnten Umschwungs sich gebildet hatte, mit gespannter Erwartung nach ihrem Erscheinen Ausschau hielt

[3] Deißmann, Licht von Osten [4] 1923.

[4] So Kalthoff, dem Christus freilich keine historische Persönlichkeit, sondern nur die Verkörperung der Entstehungsgeschichte der Gemeinde ist — etwas anders Maurenbrecher, der Jesus den Besitzenden das nahe Weltgericht, den Armen den Besitz des Reiches ankündigen läßt —. Einem andern ist Jesus ein Bandenführer und revolutionärer Messiasprätendent, bestimmt, von den Römern gekreuzigt zu werden (vgl. A. Schweitzer, Gesch. d. L. J. F. S. 345, 570, 576).

[5] Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten 1904; Sellin, Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung (Bibl. Zeit- u. Streitfrg. V 2/3).

und im richtigen Gefühle eigener Unwürdigkeit sich den oder die Führer zu den Gütern der seligen Zukunft vom Himmel her versprach (s. u.).

Nun trat Jesus von Nazareth auf mit der Botschaft: „Das Himmelreich hat sich genaht" (Mk. 1, 15). Seine Teufelaustreibungen beweisen ihm dessen Ankunft (Mt. 12, 28). Mit der Predigt des Täufers schon setzte es ein (Lk. 16, 16). Es kommt nicht mit Aufsehen erregenden Zeichen: „Denn siehe, das Reich Gottes ist in euch" (Lk. 17, 20). Es wächst nicht stoßweise, durch erschütternde und erneuernde Katastrophen, sondern langsam und still, aber nachhaltig und stetig, wie das Senfkörnlein und die aufgehende Saat (Mt. 4, 26. 30; 13, 24). Sein Ertrag und sein Segen gleicht dem gut angelegter und umsichtig verwalteter Talente (Lk. 19, 11 ff.).

So ist denn das Reich Gottes eine sittliche Größe, Gabe und Aufgabe zugleich, Forderung und Anregung für die nächste, Lohn für die fernere Zukunft und die Ewigkeit. Es schließt mit der Zeit natürlich auch die zeitlichen Dinge und Angelegenheiten in sich, aber betrachtet sie nicht vom nüchternen Standpunkt der Nützlichkeit und Einträglichkeit, sondern unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit. Trotzdem kommt der soziale Gedanke zu seinem vollen Rechte.

Schon die Lebensweise und das Auftreten des Vorläufers Jesu predigen Schlichtheit und Enthaltsamkeit, also soziale Tugenden[6]. In seiner Strafrede donnert er gegen das Pochen auf nationale Privilegien, reißt also nationale Schranken nieder. In seinen Drohungen kündet er für die Hörer die Scheidung wie zwischen Weizen und Spreu, also nach Voll- und Minderwertigkeit, an (Mt. 3, 4—12). Im Lukasbericht (3, 8 ff.) treten soziale Interessen noch viel energischer in den Vordergrund. Abgabe des zweiten Mantels und überflüssiger Speisen an den, der ihrer entbehrt, gewissenhaftes und ehrliches Einhalten der Dienstvorschriften der Zöllner bei Steuerforderungen, Achtung vor der Würde und dem Ruf des Nächsten und Genügsamkeit mit der Löhnung für die Soldaten — das sind die Früchte der Buße. Das Reich Gottes ist also nicht weltfremd und weltfern, sondern mitten drin im praktischen Leben baut es sich auf. Die beiderseitigen Forderungen decken sich. Wer dem Reich Gottes dient, der erfüllt damit zugleich die Bruderpflicht, die Beamtenpflicht, die Soldatenpflicht, schafft Elend und Not, Anlaß zu Klagen und Beschwerden aus der Welt, hilft die Kluft zwischen Besitzenden und Bedürftigen, Vorgesetzten und Untergebenen, Beamten und Bürgern ausgleichen, so gut es ihm seine Verhältnisse ermöglichen. Was er in der Zeit und für ihre Bedürfnisse leistet, das gehört als Augenblicksleistung

[6] Innitzer, Johannes der Täufer, Wien 1908, S. 164 ff.

der Gegenwart an, wirkt in seinen Früchten wie als Anregung und Beispiel fort in der Zeit und sichert den Lohn in der Ewigkeit. Es fordert von ihm Gerechtigkeit gegen die Menschen und macht ihn gerecht vor Gott. Soziale und sittliche Gerechtigkeit stehen im engsten Bundesverhältnis.

Christus selber hat die Ideen seines Vorläufers bestätigt und weiter ausgebaut. Wie dieser, schickt er seinem öffentlichen Wirken die Abtötung des Wüstenaufenthaltes voraus, besteht am Schluß desselben den Kampf gegen Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens siegreich und gibt damit einen Fingerzeig, wie drei Hauptquellen sozialer Not unschädlich gemacht werden können. Die Gottesreichspredigt nimmt er auf und bestätigt sie durch Wunder, die für ihn eine göttliche Beglaubigung, für die durch dieselben Beglückten dauernde soziale Hebung bedeuten, ihnen die beste und menschenwürdigste Hilfe ermöglichen: die Selbsthilfe. Wie jedoch die Wundertätigkeit nicht Selbstzweck, sondern nur Förderung der Hauptaufgabe, der Gottesreichspredigt, war, so ist auch bei einer Reihe wunderbarer Heilungen die äußere Hilfe nur der Weg zur Erneuerung des inneren Menschen, so z. B. beim Gichtbrüchigen (Mk. 2, 5); beim achtunddreißigjährigen Kranken (Joh. 5, 14). Man hat also ein gewisses Recht zu sagen (Peabody), Christi soziales Wirken sei ein Wirken von oben, sofern es alles, auch das soziale Leben, in die Beleuchtung des Reiches Gottes rückt, und ein Wirken von innen, sofern es den Menschen und durch ihn dann die äußern Verhältnisse umgestaltet.

Wie eng diese beiden Kreise sich berühren und wie innig sie sich ab und zu durchdringen, zeigt das Grundgesetz, das Christus dem Reiche Gottes gegeben in der Bergpredigt (Mt. 5, 3 ff.; Lk. 6, 20 ff.)[7]. Ob man ihre Kernsätze betrachtet in den mit Nachdruck vorangestellten acht Seligkeiten, ob man die darauf folgende Ausdeutung für das praktische Leben und die Bedürfnisse der Zeit erwägt (Mt. 5, 12 ff.): so umschließt die verkündigte Seligkeit Himmelreich und Erdreich (V. 3 u. 4), Trost und Sättigung (V. 5 u. 6), Erbarmung, Gotteskindschaft, Gottschauen und Himmelserbe (V. 8—10). Sie gilt denen, die sich „ducken" (πτωχοί), wie denen, die Barmherzigkeit üben, den Herzensreinen wie den Friedensstiftern, also der rein inneren persönlichen, sittlichen wie der sozialen, fremder Not sich widmenden Tugend.

Auch die sich daran anschließenden Ausführungen haben beides eng miteinander verbunden. Die guten Werke sind zunächst für Gott

[7] Die wichtigste Literatur bei Steinmann (Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie in Braunsberg) 1925.

vollbracht, aber auch zur Erbauung des Nächsten. Darum gilt es, zu wirken als das Salz der Erde und sein Licht leuchten zu lassen (Mt. 5, 14—16). Neben den sozialen Pflichten (Schonung fremden Lebens und fremder Ehre V. 21, Versöhnlichkeit V. 23—25, Ehe V. 28. 31 ff., Nachgiebigkeit V. 39—41, Gebefreudigkeit V. 42, Feindesliebe V. 44, Milde im Urteil 7, 1), der goldenen Regel — alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das sollt ihr ihnen auch tun (7, 12) — steht die Warnung vor Beleidigung Gottes durch Meineid 5, 33 ff., die Erfüllung des Willens Gottes als Bewährung der Religion 7, 21. Außergewöhnliche soziale Forderungen, die gegen das menschliche Empfinden gehen (5, 39—44), werden betrachtet als Beweise der Kindschaft des Vaters im Himmel, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (5, 45 f.). Vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel (5, 48) bleibt das Ideal, das über Zöllner- und Heidenmoral (V. 46 f.) weit hinausführt. Das Vaterunser nennt die Interessen des Reiches Gottes, des Leibeslebens und des friedlichen Zusammenseins mit dem Nebenmenschen in einem Atemzug (Mt. 6, 9 ff.). Ein sozialer Krebsschaden, der Wucher, und eine sittliche Tugend, das Sammeln von Schätzen im Himmel, beleuchten sich als Gegensätze (6, 9 ff.). Gute Werke wie Fasten und Beten, also Opfergaben vor Gott, können durch falsche Beziehung auf die Menschen — um gesehen zu werden — ihren Wert verlieren (6, 1—5). Von dem Wohlwollen der Eltern für ihre Kinder schließt Jesus auf die Bereitwilligkeit Gottes, den Menschen auf ihre Bitte hin gute Gaben zu geben (Mt. 7, 9—11).

Das Gottesreich ist also ein Ideal, das die Erde mit dem Sonnenglanze des Himmels verklären, das Gemeine versengen, das Erhabene zur Entfaltung und Blüte bringen, die Menschen gottähnlich, aus Himmel und Erde eins machen will im sittlichen Sinn, auf daß sie dereinst eins werden im buchstäblichen Sinne. Ist Gottes Güte das Vorbild, so schwindet der Frevel, der dem Ich alles opfert, und wo trotzdem Klüfte bleiben infolge ungünstiger äußerer Umstände, da findet die Güte einen Weg über dieselben, wie Gottes Liebe ihn gefunden, indem er seinen Sohn in die Welt sandte und für die Welt hingab. Es ist damit ein Ideal gegeben von unerreichbarer, und doch nicht unnahbarer, starrer Größe, nicht nur ein Vorbild, sondern auch eine Kraft, die emporzieht und mit fortreißt, verkörpert in dem, der alles an sich ziehen will nach seiner Erhöhung (Joh. 12, 32). Was an den Menschen herantritt als weltferne Jenseitshoffnung und Jenseitsbestrebung, das wird zu welterobernder und weltbeglückender Diesseitsarbeit und Diesseitsmacht. Der Christ, der sich vor Gott als der höchsten Instanz verantwortlich weiß, tut seine Pflicht, auch wo keine Aufsicht drängt, karger

Lohn winkt, die Gesundheit und schließlich das Leben sich verzehrt. Sein Beruf ist ihm Gewissenssache. Sein Glaube hat sein Pflichtbewußtsein und sein Verantwortlichkeitsgefühl geschärft. Das aber sind *Faktoren, die der heutige Massenbetrieb noch viel höher werten muß, als die Zeit der kleinen selbständigen Unternehmen*[8], weil Fahrlässigkeit des einzelnen oft furchtbare Schädigung bewirken kann für viele (unrichtige Weichenstellung bei der Bahn, falsche Signale bei Motoren, Schießübungen, Truppenbewegungen, frevle Preisgabe von Fabrikgeheimnissen u. a.)[9]. Und wenn die Unfallstatistik ein konstantes Steigen der Kurven nach den Rasttagen lehrt und zwar ein stärkeres in den ersten Arbeitsstunden als in den spätern, so ist eine Lebensauffassung eine soziale Macht und industrielle Wohltat, welche den Ruhetag zum Tag des Herrn macht, ihm seine religiöse Weihe gibt, der Genußsucht die religiöse Anregung des Gottesdienstes, die soziale eines gediegenen Vortrages und ehrbarer Geselligkeit entgegensetzt. Und wenn die Medizin einen unheimlichen Zusammenhang nachweist zwischen sexuellen Exzessen und Nervenzerrüttung und dartut, daß sich auf diesem Gebiete Sünden der Väter an den Kindern rächen bis ins dritte und vierte Glied, so ist das Christentum zur Genossin der Gesundheitslehre und zum Schutzgeist des heranwachsenden Geschlechtes geworden, wenn es die Sinnlichkeit und ihre Forderungen nicht als etwas Selbstverständliches, Berechtigtes, Unschuldiges gewähren läßt, sondern selbst einen begehrlichen Blick als Sünde bezeichnet (Mt. 5, 28).

Allerdings ist es eine einseitige und ungerechte Auffassung vom Christentum, wenn man es zur Fabrikaufsicht und zum Schutz der industriellen Ordnung heranziehen, den Unternehmern[10] jedoch einen Freibrief gegenüber seinen Forderungen ausgestellt wissen will. In der Moral gibt es keine Exemption und keine Privilegierten. Der Arbeiter und Handwerker ist der Standesgenosse Jesu Christi, der der Gehilfe seines Nährvaters beim Bauhandwerk war und dadurch die Arbeit und ihre Vertreter verklärt hat. Die Strenge seines Urteils über den Sklavenschinder (Mt. 24, 49) ist ein warnendes Beispiel auch

---

[8] *Steinbüchel*, Der Sozialismus usw. S. 190 ff.

[9] Vgl. Äußerungen von sozialistischer Seite wie die (Plenge): „Stelle dich aus eigener Kraft an deinen Platz. Handle als Teil des Ganzen, in dem du stehst" (Plenge: 1789 u. 1914 — Drei Vorlesungen über Organisationslehre — Zur Vertiefung des Sozialismus — Die Geburt der Vernunft — Die Revolutionierung der Revolutionäre ff. *Steinbüchel* S. 379, 397]).

[10] Die Verantwortung und Gefahr des Unternehmertums betont bei *Paulsen*, Syst. der Ethik II 55—69; *Steinbüchel*, D. Soz. S. 291.

für den Frevel am modernen „Lohnsklaven". Jesu liebende Fürsorge für die Apostel, seine Arbeitsgenossen (Lk. 22, 36), seine besondere Einladung an die Mühseligen und Beladenen (Mt. 11, 28 f.), sein Verdikt über ein Prasserleben ohne Mitgefühl für die Darbenden und Leidenden (Lk. 16, 19 ff.), seine Identifizierung mit den Hungernden, Dürstenden, Nackten usw. (Mt. 25, 35 ff.) beweisen zur Genüge, daß Arbeiterfürsorge und Arbeiterwohl nicht in das Belieben des Arbeitgebers gestellt sind, sondern für ihn eine Gewissenspflicht bedeuten und dereinstens strenge Verantwortung bedingen. Die unnachsichtliche Rechenschaft über die anvertrauten Talente (Mt. 25, 14 ff.) ist ein heilsames Gegengewicht gegen die „Gefahren der zweiten und dritten Generation" und bringt dem Sohn und Enkel des Gründers und Erfinders nicht nur die Verpflichtungen gegenüber seinem Namen und seiner Firma, sondern auch die gegenüber seinen persönlichen Anlagen und ihrem Geber zum Bewußtsein. Das „Vorwärts und Aufwärts" ist Ehren- und Gewissensache zugleich. Und so hoch ist niemand gefürstet, daß er bei der „Rechenschaft über die Verwaltung" am Ende seiner Tage einen Druck auf den Richter ausüben könnte. Die Erziehung für die Ewigkeit greift also tief herein in diese Zeit und — macht tüchtig für jede Zeit. Die Fragen, Aufgaben und Schwierigkeiten wechseln, aber wo und wie sie immer auftauchen und lauten mögen, so sind zu ihrer Lösung Männer von Charakter, Pflichtbewußtsein, Ausdauer, Selbstlosigkeit, Opfermut, Unbestechlichkeit und Treue bis in den Tod unentbehrlich, und eben solche Männer wollte und will das Christentum erziehen und hat es erzogen. Durch seine Kleinarbeit und die Ausdehnung seines Wirkungskreises bis in die unterste Schicht der Bevölkerung sorgt es aber auch, daß den Feldherrn in den Kämpfen um den Fortbestand der Gesellschaft die Truppen nicht fehlen. Es trägt das Gefühl der Verantwortlichkeit hinein in jedes Gewissen und schärft dadurch das öffentliche Gewissen. Es sucht jeden zu erziehen zur Selbstbeherrschung und stellt damit den Herrschern im Reiche der Geister und den Bannerträgern der großen Ideen eine Truppe zur Verfügung, der sie trauen können bis auf den letzten Mann. Es stählt den Willen und ermöglicht damit einen Weg, auch wo die so oft betonte Allmacht der Verhältnisse jeden Pfad zu verbauen scheint. Es lenkt den Blick auf Christus als den Führer, stellt die Heiligen als seine Abbilder hinein ins Alltagsleben, baut Kirchen und stellt Kreuze als Quellpunkte der Anregung, der Kraft, des Trostes an den Lebensweg, senkt den Frieden der Berufstreue in die Gemüter und zeigt von ferne die Gottesstadt als ewiges und bei treuem Ausharren sicheres Ziel.

Das Christentum ist also kein bloßes „du darfst nicht und du

sollst nicht", sondern mit seiner Einschätzung des Menschen nicht nach dem Besitz, nicht einmal nach den Erfolgen, sondern lediglich nach der Gesinnung, den Absichten und dem innern Wert erstrebt es die „seelische Bildung des ganzen Menschen" [11], schafft es einen Ausgleich zwischen sozialer Über- und Unterordnung, und mit seiner Bürgschaft für überreichen, unvergänglichen Lohn sendet es einen Strahl der Verklärung in den Dunst der Arbeitsräume und die quetschende Enge der Arbeiterviertel und Mietkasernen. Der Reiz der Sonntagsruhe und der frohen Feste nach den sauren Arbeitswochen und der Einförmigkeit der Maschinenbedienung lassen sich damit nicht vergleichen, schon wegen ihrer beschränkten Dauer. Der Ertrag aber ist eine zielsichere Lebensrichtung. So ist des Christen Erdenwallen kein tastendes, unsicheres, führerloses Sichhindurchwinden durch die Nebel der Niederung, sondern zielbewußtes, wenn auch nicht müheloses Wandern empor zu den Höhenwegen auf den Spuren von Millionen, die hier freudig wandelten, und dem Ausblick auf den Himmel, der sie aufgenommen.

Gegen diese Wertung der sozialen Kräfte des Christentums erhebt man allerdings den schwerwiegenden **Einwand**, daß es dieselben willkürlich auswähle, nach eigenem Gutdünken gruppiere und den engen Horizont Christi zeitlich und räumlich ausdehne nach Belieben.

Tatsächlich sind uns eine Reihe von Äußerungen Jesu überliefert, welche, für sich genommen, der Aufnahme in ein soziales oder sozialpolitisches Programm Schwierigkeiten machen. Jesus spricht z. B. zu den um ihn sich scharenden Massen: „Wenn jemand zu mir kommt und haßt nicht seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine Kinder und seine Brüder und seine Schwestern und auch noch seine eigene Seele, so kann er nicht mein Jünger sein" (Lk. 14, 26). Einer seiner Jünger sagt zu ihm: „Herr, laß mich zuerst weggehen und meinen Vater begraben." Jesus aber sagt ihm: „Folge mir nach und laß die Toten ihre Toten begraben" (Mt. 8, 21). Dem reichen Jüngling, der sich ihm anschließen will, gibt er den Bescheid: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe deine Habe und gib sie den Armen und du wirst einen Schatz im Himmel haben; und dann komm und folge mir nach" (Mt. 19, 21). Bei der Bekämpfung des Grundsatzes: „Aug um Aug, Zahn um Zahn" lehrt Jesus: „Ich aber sage euch, ihr sollt dem Bösen nicht widerstehen, sondern wer dich auf die rechte Wange schlägt, dem biete auch die andere. Und wer mit dir streiten will um das Oberkleid, dem laß auch das Unterkleid. Und wer dich eine Meile zu gehen nötigt, mit dem gehe deren zwei" (Mt. 5, 38—41).

[11] Steinbüchel, Der Sozialismus usw. S. 240.

Man hat — namentlich seit Nietzsche[12] — auf Grund dieser Äußerungen die schwere Anklage gegen Jesus erhoben, daß er die Familie, die öffentliche Ordnung, die Rechtspflege untergrabe, die Kinder zur Pflichtvergessenheit, die Untertanen zur Gewissenlosigkeit erziehe.

Von anderer Seite[13] hat man die Schwierigkeiten mit dem Schlagwort „Interimsethik" beseitigen zu können geglaubt: Jesus sei überzeugt gewesen, die damalige Generation werde das Hereinbrechen des Reiches Gottes mit Macht und Herrlichkeit und ungetrübter Glückseligkeit noch erleben (Mt. 16, 28; Mk. 13, 30). Ja noch ehe die Jünger von der Probemission zurück oder bis zum Übergang auf die Wege der Heiden und in die Samariterdörfer gekommen wären, sei es da (Mt. 10, 23). Es handle sich also nur noch um ein kurzes Interim bis zu dem großen Wendepunkte, und für diese Zeit können Familie, Besitz, Machtansprüche höchstens als Hindernis einer würdigen Vorbereitung gelten, Christi Ethik sei als Interimsethik zu werten, aber unhaltbar und wertlos als Norm für das Denken und Fühlen einer Welt, die mit einem nach Jahrtausenden zählenden Bestand rechnet. Stellen wie 1 Thess. 3, 13; 5, 23; 4, 15 ff.; Jak. 5, 7—9; 1 Petr. 4, 7; 1 Joh. 2, 28; Jud. 17 f. und namentlich die Apokalypse werden als Beweis dafür angeführt, daß das apostolische Zeitalter die Erwartungen Jesu sich aneignete, obgleich die Erfüllung ihren ersten Termin schon so ziemlich versäumt hatte.

An diesen Ausführungen ist richtig, daß man einzelne Worte Jesu als Heroldsrufe des nahen Weltendes deuten kann, und daß sich Aufforderungen zur Bereitschaft auf dasselbe aus den Briefen des N. T. und der Apokalypse anführen lassen. Jedoch ist nicht zu übersehen, daß der erdrückende Mehrbetrag der Reden Jesu frei ist von dem Enthusiasmus der Weltgerichtserwartung[14] und zur Lebensweisheit und Weltmoral wurde, die sich durch die Jahrhunderte hindurch ihre Geltung zu wahren und in kritischen Zeiten geradezu zu verstärken vermochte, daß auch das apostolische Zeitalter an seinem Erlöser nicht irre wurde, obgleich der Übergang zur Samariter- und Heidenmission und das Aussterben der ersten Generation erfolgte ohne Weltkatastrophe, daß es energische Verwahrung einlegte, wenn man Tag und Stunde

---

[12] Näheres bei Weber S. 248 ff.; Riehl, Fr. Nietzsche, Stuttgart 1901, 121 ff.

[13] Alb. Schweitzer, Das Messianitäts- u. Leidensgeheimnis. Eine Skizze 1901; Derſ., Geschichte der Leben-Jesu-Forschung [2] 1913. Die wichtigsten Gegengründe Bibl. Ztfrg. IV 5 u. die dort genannte Literatur.

[14] E. v. Dobschütz, Theol. Stud. u. Krit. 1911, I S. 7 ff.

des Weltendes bestimmen zu können und wegen ihrer Nähe dem Müßiggang frönen zu dürfen (2 Thess. 3, 11) oder die Parusieerwartungen als Täuschung betrachten und sich deshalb von den Gesetzen der Sittlichkeit emanzipieren zu dürfen glaubte (2 Petr. 3, 3 f.). Für das Verständnis seiner Ansichten hatte Jesus selber deutliche Fingerzeige gegeben, wenn er das Himmelreich mit dem zum Baume sich auswachsenden Senfkörnlein oder der Beleihung mit den Talenten verglich. Das Wachsen des Senfkörnleins wie das Anwachsen des Talentes auf Zinsen setzen eine entsprechende Frist und die beiden Vergleiche eine genügende Entwicklungsmöglichkeit für das Reich Gottes voraus. Die Verheißung, „dies Geschlecht" werde nicht vergehen, bis „all das geschieht" (Mt 24, 34), kann deshalb nicht als Gegeninstanz gegen eine solch langfristige Auffassung der Zeit bis zum Kommen des Gottesreiches gelten, weil es in innigstem Zusammenhang mit der Äußerung vom Zartwerden der Feigenknospen als einem Vorzeichen und Vorbild der Endkatastrophe steht (Mt. 24, 32 f.). Jenes Vorzeichen aber, den Fall Jerusalems, erlebte das damalige Geschlecht noch. Christus hat also seine Ankündigung ihm gegenüber eingelöst, über die Dauer der Welt oder die Gültigkeit seiner Weltanschauung jedoch damit keine bindende Äußerung getan. Wenn letztere also Härten aufweist, so muß bei ihrer Deutung die eschatologische Auffassung außer Betracht bleiben. — Daß das Darreichen der Wange zu einem zweiten Schlag nicht unter allen Umständen geboten ist, hat Christus selber durch seine Verwahrung gegenüber dem Hohepriesterknecht bewiesen (Joh. 18, 23). Daß Nachgiebigkeit gegenüber Anmaßungen gelegentlich besser wirkt als Kampf, hat Kant bei seiner Begegnung mit den Wegelagerern erfahren. Die Berechtigung höherer Pflichten auch gegenüber denen der Pietät bestätigt jede Zeit, die den Ruf des Vaterlandes zu den Waffen vernimmt. Eine Mißdeutung der Warnung vor ängstlichem Sorgen wegen Nahrung und Kleidung als Losung zum Leichtsinn und Müßiggang verbieten die Gleichnisse von den Talenten mit ihrer Betonung der Verantwortlichkeit. Das hohe Regentenideal der Königsgleichnisse Jesu beschränkt die niedrige Einschätzung der Machthaber dieser Welt auf die Regenten im Gesichtskreis der Apostel (Lk. 22, 25). Der Widerspruch zwischen der Aufforderung der Bergpredigt zum Vollbringen der guten Werke vor den Menschen (Mt. 5, 16) und der Warnung vor dem Vollbringen guter Werke, um von den Menschen gesehen zu werden (Mt. 6, 1), läßt sich leicht heben, wenn man die Absicht dabei im Auge behält. Geht sie auf Gott und wirkt sie Gutes, damit die Menschen den himmlischen Vater preisen, so ist sie gut. Geht sie auf das eigene Ich, wirkt sie Gutes, um die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, so hat sie

ihren Lohn dahin. Sie will nur Aufsehen erregen, und das hat sie erreicht. Kampf gegen Eigennutz und Eigendünkel, Förderung des Nächsten, Ehre Gottes muß der Grundsatz für das menschliche Handeln sein. Ein religiöser Grundsatz, der zugleich sozial im eminenten Sinn ist, der Gesinnung die Richtung nach innen und nach oben gibt und nach ihr das Handeln des Menschen wertet.

Christus hat sich's jedoch mit der Umwertung so mancher zeitgenössischen Werte und mit Angabe der Grundrichtung für soziales Handeln nicht genügen lassen, sondern

2. den einzelnen Kulturkreisen und -faktoren

seine besondere Aufmerksamkeit gewidmet (Peabody).

Vor allem hat er die Keimzelle der Gesellschaft,

die Familie [15],

zu erneuern gesucht und auch hier angeknüpft an die Tradition seines Vorläufers, dem schon vor seiner Geburt die Aufgabe zugewiesen wurde, die Herzen von Vätern wieder zu ihren Kindern zu führen (Lk. 1, 17). Derselbe Evangelist, der uns dies berichtet, zeichnet uns ein anschauliches Bild der Reformarbeit Christi auf dem gleichen Gebiete. Schon seine Menschwerdung und seine ganze Jugendgeschichte ist eine glänzende Sanktion des Familienlebens als eines Bundes, der von Gott seine Weihe erhält, seinen Willen als oberstes Gesetz ansieht, aber auch seines Schutzes und seiner Hilfe und Fürsorge gerade in kritischen Lagen sicher sein darf, die Kinder als Gottesgabe mit strenger Haftpflicht schätzt und sie hegt und leitet, daß sie wachsen und erstarken im Geiste (1, 80), fortschreiten an Weisheit, Alter und Huld bei Gott und den Menschen (2, 52). Er verschmäht es, den Lieblingstraum des Spätjudentums zu erfüllen und, umstrahlt von der Herrlichkeit des sehr weltlich gedachten Gottesreiches, vom Himmel herniederschweben, sondern er unterzieht sich der menschlichen Entwicklung im Schoß der Mutter und im Schoße der Familie. Ja er widmet der letzteren dreißig kostbare Jahre und schenkt dem öffentlichen Wirken nur einen kleinen Bruchteil derselben. Was wir über die Jahrzehnte im Hause der Eltern erfahren, das faßt der Evangelist zusammen in die Worte: „Er war ihnen untertan." Diese Untertänigkeit des Gottessohnes gegenüber seiner Mutter und seinem Pflegevater während eines vollen Menschenalters war eine messianische Tat, nicht minder bedeutsam als seine Predigt und seine Wunder. Es war die Erlösung der Menschheit in ihrem Urgrunde, der Familie, die Beleuchtung von Elternrechten und Kindespflichten durch das Beispiel eines glücklichen und Glück bringenden Ausgleichs in gegen-

[15] Reiche Literatur bei Tischleder IX ff.

seitiger Liebe und Verehrung und gewissenhaftem Gottes- und Berufsdienste. Der Wille des himmlischen Vaters war oberstes Gesetz. Wo er in Konflikt geriet mit den Rücksichten der Pietät, da hatten diese vor Gottes Weisheit und Willen zurückzutreten (Lk. 2, 49; Joh. 4, 4). Damit waren Elternrechte und Kindespflichten scharf umgrenzt nach Maßgabe einer Betrachtungsweise „von oben". Daß dieselbe keine Zerrissenheit, sondern Harmonie in das Familienleben bringt, beweist dessen glücklicher Fortbestand durch drei Jahrzehnte und der verklärende Schimmer, den es selbst über die Todesstunde Jesu ausgoß (Joh. 19, 26). Ein auf solcher Grundlage sich aufbauendes Familienleben war imstande, die Kinder zu Bürgern des neuen Gottesreichs zu erziehen und der Welt den Wert der Kindesseele und des Kindes überhaupt zum Bewußtsein zu bringen. Christus überläßt es jedoch nicht dem Zufall oder der spontanen Entwicklung, ob die Welt sich zu dieser Erkenntnis aufschwinge, sondern er verkündet ihr ausdrücklich die Bestimmung der Kinder für das Himmelreich (Mt. 19, 14). Ja er stellt sogar ein Kind mitten hinein in den um den Vorrang hadernden Jüngerkreis und läßt ihnen keine andere Wahl, als zu werden wie die Kinder oder des Himmelreichs verlustig zu gehen (Mt. 18, 3). Er beleuchtet die Haftbarkeit der Eltern durch die düstere Glut der Zerstörung Jerusalems, wenn er auf seinem Schmerzensgange die weinenden Frauen auffordert, über sich und die eigenen Kinder zu weinen (Lk. 23, 28). Der Fluch des Gottesmordes zieht auch sie in seinen Bann. Aber der Burgfriede des Elternhauses allein ist ihm noch kein genügender Schutzwall für die Sicherheit der Kindesseele. Er stellt sie in den Schutz des öffentlichen Gewissens, indem er ein furchtbares Wehe über den ausspricht, der eines der Kleinen ärgert (Mt. 18, 6).

Ist die zielbewußte Erziehung der Kinder eine ernste Pflicht der Eltern, so ist die Einheit und Unauflöslichkeit

der Ehe

eine selbstverständliche Voraussetzung. Im Zeitalter Jesu Christi dachten hierin die Juden ziemlich lax und die Lockerung des Ideals findet sich schon bei Moses, der sich zu Konzessionen an die Halsstarrigkeit seines Volkes veranlaßt sah, aber durch Verurkundung das Auseinandergehen wenigstens der rechtlichen Kontrolle unterstellt wissen wollte (Mt. 10, 4). Bis zu den Tagen Jesu hatten sich die ursprünglichen Grundsätze derart gelockert, daß man mit der Frage an Jesus herantreten konnte, ob es dem Manne erlaubt sei, auf jede Ursache hin seine Frau zu entlassen (Mt. 19, 3), und daß diese Frage sogar seitens der sonst so strengen und konservativen Pharisäer gewagt wurde. Geradezu frivol klingt es, wenn

die liberalen Sadduzäer ihre Leugnung der Unsterblichkeit zu begründen suchen durch die Übelstände, welche die Auferstehung einer Frau mit sich bringt, die nacheinander sieben Brüder geheiratet hatte (Mt. 22, 25 ff.). Aber wenn die Ehefrage den Herrn wiederholt, auch gleich am Eingang seiner Lehrtätigkeit beschäftigt und ihm aus den verschiedensten Bevölkerungsschichten heraus unterbreitet wird (Mt. 5, 27 ff. 31 f.; 19, 3 ff.; 22, 25 ff.), so kommt darin doch wohl das Unbehagen über die herrschende Praxis mit zum Ausdruck. Jesus trägt denn auch kein Bedenken, die Tendenz der alttestamentlichen Ehegesetze in ihrer ganzen Strenge herauszustellen, die Ehe im Sinne der Vereinigung zweier Personen verschiedenen Geschlechtes zu dauernder, von keinem Menschen zu lösender Vereinigung vor und durch Gott zu proklamieren (Mt. 19, 4—6) und Ehescheidung mit Wiederverheiratung oder Heirat mit einer Geschiedenen als Ehebruch zu erklären (Mt. 19, 9. 10). Eine Ausnahme von der Regel, also die Scheidung und Wiederverheiratung, scheint er zu gestatten „auf Ehebruch hin" (V. 9). Zu beanstanden sind die Worte *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* nicht, obgleich ihre Bezeugung in den Handschriften keine ganz lückenlose und die Form nicht bei allen Zeugen dieselbe ist. Der Sinn bleibt sich gleich. Gerade weil das Ehescheidungsverbot nur hier und Mt. 5, 32 an eine Klausel gebunden erscheint (vgl. Mk. 10, 11; Lk. 16, 18; 1. Kor. 7, 10. 11), lag die Versuchung nahe, letztere zu streichen. Ihr Fehlen in einzelnen Handschriften ist also leicht zu erklären, aber eben damit ihre Ursprünglichkeit gesichert. Ihr Verständnis kann keinen ernstlichen Schwierigkeiten begegnen. Nach Mt. 5, 32 b ist die Ehe mit einer Geschiedenen ein Ehebruch, nämlich der Bruch ihrer ersten, im Wesen unauflöslichen, also dem Bande nach noch fortbestehenden Ehe. Dann muß aber in Mt. 19, 9 a auch die Wiederverheiratung eines geschiedenen Mannes seine erste Ehe brechen, als Ehebruch gelten. Daß man die Anschauung Christi allgemein so verstand, beweisen die schon genannten Stellen Mk. 10, 11; Lk. 16, 18; 1. Kor. 7, 10. 11. Damit ist das Verständnis von Mt. 19, 9 a und 5, 32 gegeben. In 19, 9 a kann Christus dem Manne im Fall des Ehebruchs der Frau nicht die Wiederverheiratung erlauben wollen, während er 5, 32 b die Heirat mit einer Geschiedenen unter allen Umständen für Ehebruch erklärt. Die Klausel kann nur den Sinn haben: im Fall des Ehebruchs der Frau bricht ihr Mann durch ihre Entlassung die Ehe nicht. Sie ist schon gebrochen. Seine Wiederverheiratung aber ist so wenig erlaubt, wie die einer geschiedenen Frau. Wenn Jesus also Mt. 5, 32 sagt: „Wer seine Frau entläßt, außer auf Grund von Unzucht, der veranlaßt sie zum Ehebruch, und wer eine Geschiedene heiratet, der bricht die Ehe", so kann der Sinn nur der sein: Wer seine Frau entläßt, macht, daß sie die

Ehe bricht. Entläßt er sie auf Unzucht (also Ehebruch) hin, so liegt der Fall nur insofern anders, als die Ehe schon gebrochen ist, nämlich von ihr. Vom Rechte seiner Wiederverheiratung ist nirgends die Rede [16]. Seine Ehe bleibt unauflöslich dem Wesen nach. Ein Ehebruch hat also sehr schlimme Folgen für beide Gatten. Er schließt die Wiederverheiratung aus und bedingt Gefahren. Die Verheiratung ist deshalb für den Christen eine sehr ernste Angelegenheit, welche eine gewissenhafte Prüfung und die beiderseitige Integrität und Zuverlässigkeit voraussetzt, dafür aber „das Verlassen von Vater und Mutter" lohnt, das Einswerden zu einem Fleische (Mt. 19, 4. 5) und darüber hinaus zu einem Bunde ermöglicht, den Gott gefügt hat und kein Mensch trennen soll (V. 6) und kann. Der Bruch mit der damals herrschenden Eheauffassung und die Verschärfung des ehelichen Pflichtenkreises wirkte so erschütternd auf die Jünger, daß sie erklärten: „Wenn es so steht mit dem (Scheidungs-)Grunde (vgl. 19, 3) des Mannes mit seiner Frau, dann lohnt es sich nicht, zu heiraten." Christus gesteht ihnen zu, daß nicht alle das Wort fassen, daß es Verschnittene gibt vom Mutterschoße an, andre durch das Eingreifen der Menschen, andre durch eignen Entschluß wegen des Reiches Gottes und daß dies fassen soll, wer kann (19, 11. 12). Ehelosigkeit und Enthaltsamkeit sind also entweder Wirkung der Naturanlage oder eines die physische Fähigkeit zur Ehe tilgenden Eingriffs andrer, oder aber Sache persönlichen Entschlusses, nicht auf irgendwelche menschliche Erwägungen sei es der Bequemlichkeit, sei es der Zügellosigkeit hin, sondern dem Reich Gottes zulieb. Dabei ist das Himmelreich, so, wie es Christus schildert, nicht lediglich Motiv, sondern zugleich Gnade und durch das Zusammenwirken seiner Mitglieder Anregung, Gebetshilfe und gutes Beispiel. Für den aber, den es zum Verschnittenen gemacht hat, gilt als Leitmotiv seines persönlichen Verhaltens der Grundsatz Jesu: „Das Himmelreich leidet Gewalt (will mit Gewalt errungen sein), und Gewalttätige reißen es an sich" (Mt. 11, 12). Ehelosigkeit aus sittlichen Gründen ist also wie die Ehe Sache der Gnade wie der Selbstzucht. Wie ernst es Jesus mit seinen Forderungen war, zeigt seine Erklärung Mt. 5, 28 (ein Blick auf eine Frau, um ihrer zu begehren, sei ein Ehebruch an ihr) und seine Aufforderung, das Auge auszureißen oder die Hand abzuhacken, wenn sie Ärgernis bereiten. Er hat seine Grundsätze in die Tat umgesetzt. Seine Gegner beobachteten ihn sehr scharf und lauerten ihm auf (Lk. 14, 1). Sie nahmen Ärgernis an seiner Anwesenheit bei Gastmählern (Lk. 7, 34), seinem Verkehr mit Zöllnern und Sündern (Mt. 9, 11), seinen Sabbatheilungen

[16] Die Literatur über die entgegengesetzte Ansicht bei Steinmann, J. u. d. s. Fr. S. 35.

(Mk. 3, 2; Lk. 6, 7). Dagegen hat niemand ihm einen Vorwurf darüber zu machen gewagt, daß während seiner Lehrtätigkeit Frauen in seinem Gefolge waren und ihm die Sorge für den Lebensunterhalt abnahmen (Lk. 8, 2. 3). Und doch ging dies gegen damaligen Rabbinenbrauch, welcher selbst den gelegentlichen Umgang mit Frauen verschmähte [17]. Christus hat den Fluch der Minderwertigkeit vom Frauengeschlecht genommen, die Verirrten auf den rechten Weg gewiesen (Lk. 7, 37 ff.), die Geknickten und Zerknirschten aufgerichtet (Joh. 8, 3), den Heilsbegierigen die Schätze seiner Weisheit erschlossen (Lk. 10, 38 ff.), in ihrer Umgebung sich einen Ruhepunkt geschaffen und durch die Annahme der Gefolgschaft einzelner Auserwählter und ihrer Unterstützung dem zarten Geschlecht in der Nachfolge Christi und den Werken der Nächstenliebe und der Missionstätigkeit ein Arbeitsfeld eröffnet, auf dem es wahre Triumphe feiern sollte.

So hat er denn Ehe und Jungfräulichkeit in ihre Rechte eingesetzt, zu Kulturfaktoren erhoben, mit religiöser Weihe umgeben und vor große Aufgaben gestellt. Ehe und Familie sind ihm „das Sinnbild alles dessen, was seiner Seele am heiligsten ist" (Peabody), des Verhältnisses des Menschen zu Gott als dem des Kindes zum Vater, der Einkehr und Umkehr des Gefallenen als des Heimwehs nach dem Vaterhause und Vaterherzen, der Erhörungsgewißheit des Gebetes beim Vater, der noch in viel reicherem Maße gute Gaben zu geben weiß als ein irdischer Vater seinem Kinde (Lk. 11, 13). Die Jungfräulichkeit ist ihm der Ausdruck steter Verfügbarkeit für den Herrn, ängstlicher Wachsamkeit auf sein Kommen und der sichern Anwartschaft auf den Zutritt zum Hochzeitsmahle mit ihm (Mt. 25, 2 ff.). Und im Jenseits erfolgt ein gewisser Ausgleich, sofern auch von Eheleuten gilt: Sie werden weder heiraten noch geheiratet werden, sondern werden sein wie Gottes Engel (Mt. 22, 30).

Christus hat damit dem Volksleben und in ihm dem sozialen Leben eine neue Grundlage gegeben, auf der es genesen und erstarken konnte. Die Botschaft davon wirkte erschütternd auf seine Hörer (Mt. 19, 11; 22, 33), aber sie hat sich durchgesetzt und für die neue Zeit, die im Anzug war, ein neues, gesundes Geschlecht geschaffen, das ihren Riesenaufgaben gewachsen war.

Reich und arm.

Maria rückt ihre eigene Gnadenauszeichnung in dieselbe Perspektive mit den Barmherzigkeitserweisen gegen die Gottesfürchtigen, der Zerstreuung der Hoffärtigen, der Entthronung der Mächtigen, der Er-

[17] Belser, Th. Q. 1909, S. 321 ff.

höhung der Niedrigen, der Sättigung der Hungrigen mit Gütern und dem Leerausgehen der Reichen (Lk. 1, 53), hat also einen offenen Blick für soziale Mängel und Nöte. Es ist Lukas, der uns davon berichtet, derselbe Evangelist, der uns auch den sozialen Zug im Wirken des Täufers überliefert hat. An Anknüpfungspunkten bei Mt. fehlt es nicht. Bei Mk. beschränken sie sich auf das Wort von den Schwierigkeiten der Reichen, ins Himmelreich einzugehen, vom Kamel und Nadelöhr (10, 22), auf den Bericht vom Scherflein der Witwe (12, 41), vom Ersticken des Wortes Gottes unter den Sorgen der Welt und dem Trug des Reichtums (4, 19), bei Johannes auf das Befremden über den Aufwand bei der Salbung Jesu zu Bethanien, dessen Geldwert man den Armen hätte zuwenden können (12, 5), und die Ansicht der Jünger beim Abendmahle, die stille Weisung Jesu an den Jünger, der den Beutel führte, gelte den Einkäufen für das Fest oder einer Gabe an die Armen (13, 29). Beide Male steht Judas, der Verräter, im Vordergrund. Das einschlägige Material beim zweiten und vierten Evangelisten ist also sehr dürftig, genügt jedoch zum Erweis, daß die Armenfürsorge und die sittliche bzw. soziale Wertung des Reichtums den Herrn beschäftigte.

Christus konnte tatsächlich der sozialen Frage nicht aus dem Wege gehen, gleichviel, ob er sich seine Mission national beschränkt oder weltweit und weltumfassend dachte. Die wichtigsten sozialen Grundsätze des A. T. sind schon hervorgehoben. Ihr Erfolg war kein durchschlagender. Sie reden selber deutlich genug von der innern Zerklüftung des eigenen Volkes (s. o. S. 5 f.).

Auf die sozialen Verhältnisse im römischen Reiche warfen die eben erst in ihrem Blute erstickten Sklavenaufstände, die endlosen Prozesse gegen Mißbrauch der Amtsgewalt der Statthalter und das im Mittelstande einreißende Spießbürgertum ein grelles Licht. Wer dieser Welt als Erlöser vor die Augen trat, der konnte vor der sie zerreißenden Kluft die Augen nicht verschließen und mußte sich darum bemühen, sie zu überbrücken.

Christus ist vor dieser weitgehenden Aufgabe nicht zurückgeschreckt. Er hat sie scharf ins Auge gefaßt und energisch in die Hand genommen, so energisch, daß man ihn zum Revolutionär stempeln und als Ideal des Kommunismus beanspruchen zu können glaubte. Man kann sich hiefür berufen auf das Wort vom Kamel und Nadelöhr als Illustration der hemmenden Wirkung des Reichtums auf dem Wege zum Himmelreich (Mk. 10, 22), auf die Weisung an den reichen Jüngling zum Verkauf und zur Verteilung seiner ganzen Habe an die Armen (Mt. 19, 21), auf die Seligpreisung der Armen (Lk. 6, 20), auf die Einladung der

Armen, Krüppel, Lahmen und Blinden zum Hochzeitsmahle (Lk. 14, 21), auf das Wehe über die Reichen, die Satten, die Lachenden, die Allbeliebten (Lk. 6, 24—26), auf das Gleichnis vom reichen Prasser und vom armen Lazarus (Lk. 16, 19 ff.), vom ungerechten Verwalter (Lk. 16, 1 ff.), vom törichten Reichen (Lk. 12, 16 ff.). Sie schildern, wie der Reichtum den Menschen der Genußsucht, Völlerei und Gleichgültigkeit gegen die Armen überantwortet, zu Betrug und Übervorteilung oder zu völliger Verkennung seiner höheren Ziele und zu sorgloser Hingabe an die Forderungen und Genüsse des Besitzes verleitet, bestätigen also das Wort von der Gefahr des Reichtums und der Schwierigkeit des Eintritts ins Himmelreich für seinen Besitzer. Dabei verdient Beachtung, daß die genannten Gleichnisse fast ausschließlich bei Lk. stehen und auch die Äußerungen über den Reichtum sich vollzähliger oder schärfer pointiert bei ihm finden. Es ist dasselbe Evangelium, das schon in der Kindheitsgeschichte ein soziales Messiasprogramm verkündete. Aber auch nach Mt. vollzieht sich beim Gerichte die Scheidung zwischen den „Gesegneten des Vaters" und den „Verfluchten" entsprechend ihrem Verhalten zu den Hungrigen, Dürstenden, Fremden, Nackten, Kranken, Gefangenen, also nach Maßgabe sozialer Betätigung. Ja Christus identifiziert sich geradezu mit den Notleidenden und belohnt die ihnen erwiesenen Wohltaten, als hätte er selbst sie empfangen (Mt. 25, 35 ff.).

Dennoch ist die Haltung Jesu keine einseitig besitzfeindliche[18].

Trotz des Wehes über die Reichen zählt Jesus Anhänger unter den Wohlhabenden und Hochgestellten des Landes[19]: Nikodemus, ein Vorsteher der Juden (Joh. 3, 1), Joseph von Arimathäa, ein Ratsherr (Mk. 23, 50), Zachäus, ein Oberzöllner und reich (Lk. 19, 2), der Zöllner Matthäus und seine Amtsgenossen (Mt. 9, 10), der heidnische Hauptmann, der Stifter der Synagoge zu Kapharnaum (Lk. 7, 5), Johanna, die Frau Chuzas, eines Statthalters des Herodes, und Susanna und viele andere, welche Jesus und den Seinen dienten mit ihrem Vermögen (Lk. 8, 3). Auch die Jünger waren nicht mittel- und besitzlos (Mt. 1, 20; Joh. 21, 3; 19, 27; Mt. 8, 14). Johannes war dem Hohepriester bekannt und kann sogar nach der Gefangennehmung Jesu ohne weiteres wagen, in dessen Palast einzutreten (Joh. 18, 15). Der Aufwand bei der Salbung (Joh. 12, 3) und der Einbalsamierung (Joh. 19, 38 f.) läßt gleichfalls auf Wohlhabenheit einzelner Jesusjünger schließen. Daß Gemeinheit und Hartherzigkeit auch in den untern

[18] Rogge S. 18 ff.; Garriguet 67 ss.; Leipoldt 785 ff.

[19] Vgl. Steinmann, J. u. d. s. Fr. S. 29; Rogge, a. a. O. S. 18 ff.

Bevölkerungsschichten sich finden, lehrt Jesus im Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (Mt. 18, 23 ff.), und daß Dankbarkeit selbst bei den Allerärmsten und angesichts der größten Wohltaten sich nicht von selbst versteht, erfuhr er an den neun Aussätzigen, die über der Wohltat den Wohltäter vergaßen und den einen, der den Herrn nochmals aufsuchte — bezeichnenderweise ist es ein Samaritan —, allein des Weges ziehen ließen (Lk. 17, 16). Jesus will also sicherlich keine Klassenjustiz und noch viel weniger Klassenhaß predigen. Sondern er nimmt das Gute und die Guten überall, wo er sie findet. Aber wenn das zeitgenössische Judentum geneigt war, im Unglück ohne weiteres die Strafe für Sünde und Schuld zu sehen (Joh. 9, 2), also konsequenterweise die Reichen, die Satten, die Lachenden usw. glücklich zu preisen (Lk. 6, 21. 25), so hatte er ein Recht, in dem Grundgesetze des zu gründenden Gottesreiches dagegen Verwahrung einzulegen. Unter dem Gesichtspunkte der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes und des Lohns im Himmel (Mt. 5, 3. 8. 10. 12; Lk. 6, 20. 23) wollen die Seligkeiten und Wehrufe betrachtet werden. Wem das Leben in Reichtum, Sättigung, Lachen und Beräucherung durch andere aufgeht, der hat seinen Trost dahin (Lk. 6, 24) und wird einen jähen Umschwung erfahren. So bringt das Reich Gottes schon hienieden eine Umwertung der bisher geltenden Werte (Lk. 1, 51 f.; 1 Kor. 1, 27—29; Jak. 2, 5), und der völlige Abschluß erfolgt in entsprechendem Sinne im Jenseits. Der Grundgedanke ist also derselbe wie in den Äußerungen über die Gefahren des Reichtums und ihrer Illustration in den Gleichnissen vom Prasser (Lk. 16, 19 ff.), dem reichen Grundbesitzer (Lk. 12, 16 ff.) u. a. Daß aber diese Gefahr nicht für jeden und unter allen Umständen zum Falle dient, ist deutlich ausgesprochen im Anschluß an das Bild vom Kamel und Nadelöhr. Die Jünger entsetzen sich gar sehr über dasselbe und fragen: „Wer kann denn gerettet werden?" Jesus sieht sie an und spricht: „Bei Menschen ist dies unmöglich, bei Gott aber ist alles möglich" (Mt. 19, 25 f.). Der natürliche Verlauf der Dinge macht also den Reichtum zur Klippe und Gefahr. Gott aber kann darüber hinweghelfen. Auch hier ist das Reich Gottes nicht nur Forderung, sondern auch Gnade und Kraft. Man kann sich also alle Mühe ersparen, das Kamel zu verkleinern oder das Nadelöhr zu vergrößern [20], um dem Worte Mt. 19, 22 f. seine Härte zu nehmen (vgl. die Kommentare). Im Bereich der Gnade Gottes ist sie ihm schon benommen. Das Unerschwingliche wird hier Ereignis.

Wenn Christus trotzdem wiederholt völligen Verzicht bzw. Verteilung des Besitzes unter die Armen verlangt (Lk. 11, 5; 14, 33; 18, 22),

[20] Vgl. G. Aicher, Kamel u. Nadelöhr (Neutest. Abhandlungen 1908).

so ist es keine für jedermann verbindliche Forderung des Reiches Gottes. Das eine Mal handelt es sich um die Jünger, also eine Ausnahmestellung, wie der Zusammenhang Mt. 10, 5. 35 ff. deutlich zeigt. Und auch der reiche Jüngling wird bei der Frage nach den Bedingungen des ewigen Lebens auf die Gebote des Dekalogs hingewiesen (Lk. 18, 18b. 20). Der Hingabe seiner Güter dagegen winkt als Lohn ein Schatz im Himmel (V. 22) und die Zugehörigkeit zur dauernden, persönlichen Gefolgschaft Christi [21]. Unter dem Schatz im Himmel ist ganz sicher noch mehr als das ewige Leben, also wohl eine höhere Stufe von Seligkeit zu verstehen, eine Ausnahmestellung im Jenseits als Lohn einer Ausnahmeleistung im Diesseits. Für den, an den der Ruf zum völligen Verzicht nicht ergeht, bleibt Besitz und Reichtum eine Gefahr, aber als Schutz steht ihr die Gnade gegenüber, die Gnade als Belehrung und als Kraft. Als Belehrung: Jesus hält die Berufstreue des Obersklaven, dem der Herr bei der Abreise sein Hauswesen anvertraut hat (Lk. 12, 43), die Regsamkeit des Knechtes, dem er die fünf bzw. zwei Talente übergeben hat (Mt. 25, 15 ff.), seinen Hörern als Vorbild vor Augen. Irdische Güter gelten ihm also als Pfand, über dessen Verwaltung man Rechenschaft schuldig ist vor Gott, für dessen gewissenhafte Benutzung reicher, ja überreicher Lohn winkt im Reiche Gottes.

Den reichen Jüngling verweist er auf die Gebote, wenn er zum Leben eingehen will, verbietet also mit dem siebenten die unrechtmäßige Aneignung und mit dem zehnten sogar das bloße Begehren fremden Guts (Mt. 19, 17). So ist das ewige Leben zum Hüter der Güter dieser Welt gemacht — ein deutlicher Fingerzeig für das Verständnis des vielumstrittenen Gleichnisses vom ungerechten Verwalter [22] mit der Schlußsentenz: „Machet euch Freunde auf Grund des Mammons der Ungerechtigkeit, damit, wenn er ausgeht, sie euch aufnehmen in die ewigen Wohnungen" (Lk. 16, 9). Hier kann Jesus unmöglich freie Bahn schaffen wollen für unredlichen Erwerb. Sondern den Reichtum nennt er Mammon „der Ungerechtigkeit", weil er, wie das Gleichnis zeigt, zu Ungerechtigkeit führen kann, sei es beim Erwerb, sei es bei der Verwendung. Reden doch auch die Rabbinen von mammon violentiae, impietatis, rapinae [23]. Mit diesem Reichtum soll man sich Freunde erwerben, welche die Aufnahme in die ewigen Wohnungen sichern im Augenblick seines Ausgehens — des Todes. Für Raub, Diebstahl,

[21] Tröltsch S. 46 Anm. 26.

[22] A. Rücker, Bibl. Studien XVII 5, 1912.

[23] Weil ihm „erfahrungsgemäß die Unrechtschaffenheit anhaftet" (Meyer-Weiß z. St.).

Übervorteilung vermag selbstverständlich auch der beste Freund keinen Platz zu schaffen in den ewigen Wohnungen. Ja Christus geht noch weiter und sieht in der Treue im Kleinsten (den irdischen Gütern, die den himmlischen, großen gegenüber als kleinste erscheinen) eine Bürgschaft für die Treue im Großen (V. 10). Untreue im „ungerechten" Mammon macht unfähig zur Betrauung mit dem wahren, echten, also den ewigen Gütern (V. 11). Untreue gegenüber dem fremden (den Gütern, die nicht zu unserm Wesen und dauernden Eigentum gehören, sondern beim Tode zurückbleiben) schließt Betrauung mit dem wahren (= echten, bleibenden) Reichtum aus (V. 12). Was er unter „fremd" und „wahr" versteht, hat er klar ausgesprochen Mt. 6, 19 f.: „Erwerbet euch nicht Schätze auf Erden, wo sie Rost und Motte verzehren, und wo sie Diebe ausgraben und stehlen. Erwerbet euch Schätze im Himmel, wo sie weder Rost noch Motte verzehrt und wo sie Diebe nicht ausgraben und stehlen. Denn wo dein Schatz ist, da wird auch dein Herz sein." Vorher hat er geredet vom Fasten, das nicht die Augen der Menschen auf sich ziehen will (V. 16—18), bei Lk. (12, 33) vom Almosen. Damit sind Diesseitswerte nicht entwertet, sondern nur als Selbst- und Hauptzweck abgelehnt. Der Weg zu ihrer Umwandlung in ewige Werte ist gewiesen mit dem Wort von der Treue und der Aufnahme in die ewigen Wohnungen.

Von dieser Grundlage aus kann auch die Warnung vor der ängstlichen Sorge, was wir essen oder womit wir uns bekleiden sollen, samt dem Hinweis auf die Lilien des Feldes und die Vögel des Himmels keinem Mißverständnis mehr begegnen (Mt. 6, 25 ff.; Lk. 12, 24 ff.). Sie ist keine Aufforderung zu sorglosem und untätigem Dahinleben, noch viel weniger zum Unterlassen des Webens und Spinnens, des Säens und Erntens (also auch kein Widerspruch mit 2 Thess. 3, 10: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen"), sondern nur die Warnung vor jener Art von Sorge, welche der göttlichen Fürsorge vergißt und den Erfolg allein in der Hand zu haben glaubt (Holzmann zur Stelle) oder an demselben verzweifelt. Der Gedanke an Gott, ans Jenseits ist also oberster Gesichtspunkt. Er ist zugleich ein Korrektiv nach einer andern Seite. Er setzt jener Gesinnung einen Damm entgegen, welche angesichts des wachsenden Wohlstandes nur die eine Losung kennt: ihn aufzustapeln und dann zu sprechen: „Seele, du hast viele Güter da liegen auf viele Jahre. Ruhe aus, iß, trinke, laß dir's wohl sein" (Lk. 12, 19), oder nur auf üppige Kleider und herrliche Mahlzeiten sinnt und darüber weder an den darbenden Mitbruder noch an das Ende und die darauf folgende Verantwortung denkt (Lk. 16, 19 ff.). Das Ende kommt jäh, nimmt den Besitz, bricht den

Genuß ab und bringt die Verantwortung und Strafe für ein verfehltes Leben. Die Offenbarung deckt sich hier mit dem Ergebnis einer nüchternen Betrachtung der Wirklichkeit, welche es unnatürlich findet, daß der Besitz über den Menschen herrscht anstatt umgekehrt, daß er alles höhere Streben in ihm erstickt und den materiellen Genuß zum einzigen Inhalt seines Lebens macht. Was also vor Gott angenehm ist, das ist zugleich wahre Lebensweisheit.

Diese Weisheit bewährt sich auch auf dem Gebiete, das schon wiederholt berührt werden mußte, aber zu wichtig ist, um nur gelegentlich erörtert werden zu können: der

Fürsorge für die Armen.

Die Pflicht des Almosens hatte der Täufer nachdrücklich betont und Christus bestätigt (s. o.). Ganz sicher war Zachäus überzeugt, dem Herrn eine große Freude zu bereiten und seinen redlichen Heilseifer zu bekunden durch die Versicherung: „Die Hälfte meiner Güter gebe ich den Armen“ (Lk. 19, 8). Christus selber hat sich an die Armen im weitesten Sinne gewandt mit der Einladung: „Kommt alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken, und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen“ (Mt. 11, 28), hat die Armen selig gepriesen, den Barmherzigen, also ihren Wohltätern, Barmherzigkeit verheißen (Mt. 5, 3 ff.), es dem Täufer und seinen Jüngern anheimgegeben, aus der helfenden Fürsorge für Blinde, Lahme, Aussätzige und der Predigt des Evangeliums an die Armen die Konsequenzen zu ziehen für die Beantwortung der Frage, ob er der sei, der kommen sollte, oder ob sie auf einen andern zu warten hätten (Mt. 11, 5). Damit ist der soziale Zug der Täuferpredigt bestätigt und verstärkt. Die Mahnung Jesu an den Verräter im Abendmahlssaale zu rascher Ausführung seines Vorhabens deuteten einige Apostel als Aufforderung zu einer Gabe an die Armen (Joh. 13, 29). Ja das Schicksal im Jenseits ist das getreue Spiegelbild der Stellungnahme zu den Armen im Diesseits (Mt. 25, 35 ff.).

Für eine sozial so furchtbar zerklüftete Zeit, wie es die Wende der heidnischen zur christlichen Ära war, bedeutete dies eine frohe Botschaft, die Erlösung der Enterbten, die Versöhnung zwischen Besitzenden und Besitzlosen, die Lösung der brennendsten Frage, die es für sie überhaupt gab. — Die Schattenseiten fehlen allerdings auch nicht. Sie traten schon bald hervor, machten sich immer wieder geltend und werden gerade neuerdings der christlichen Caritas als Anklage entgegengehalten. Der wahllosen Armenunterstützung sei es weniger um Hebung des Elends als um Befriedigung eines gewissen

inneren Drangs oder um Verdienst, Lohn, Segen des Spendens, also weniger um den Armen als um das eigene Ich zu tun. Das Almosengeben habe etwas Demütigendes für den Empfänger, reize den Geber zum Hochmut, zur Selbstgerechtigkeit. Der Arme werde zu Bequemlichkeit, Heuchelei und Müßiggang erzogen. Der Reiche sei der Gefahr der Täuschung und Ausbeutung ausgesetzt. Die Verachtung irdischen Besitzes erziehe zu sozialer und industrieller Rückständigkeit. Der Verdienst- und Sühnegedanke stumpfe beim Vermöglichen das sittliche Gefühl ab und erzeuge eine falsche Heilssicherheit, sei also wahrer Religiosität geradezu hinderlich. Es sei denn auch tatsächlich nicht gelungen, durch Almosengeben die Armut zu beseitigen oder auch nur mit ihrem Schicksal zu versöhnen und reich und arm einander innerlich näher zu bringen.

Der zuletzt erhobene Vorwurf ist eine direkte Bestätigung der Äußerung Jesu zu Bethanien: „Die Armen habt ihr allezeit bei euch, mich aber habt ihr nicht allezeit" (Joh. 12, 8), auch eine Bestätigung seiner Überzeugung, daß der Armenpflege kein absoluter Erfolg zugesagt werden könne. Tatsächlich ist damit ihr Erfolg und selbst ihr Machtbereich als ein begrenzter gekennzeichnet. Es gibt Verpflichtungen, gegenüber denen die zum Almosen zurückzutreten haben. Ja in derselben Perikope wird ohne Umschweife berichtet, daß die christliche Armenpflege schon in der Zeit ihrer Entstehung und unter ihren von Christus selber berufenen Organen zum Mißbrauch Anlaß gab und den Judas zum Dieb machte (Joh. 12, 6). Einen andern Mißbrauch rügt Christus an den Heuchlern seiner Zeit: sie lassen mit Posaunen vor sich herblasen in den Synagogen und den Gassen, um von den Menschen geehrt zu werden (Mt. 6, 2). Ihre Almosen sind also nicht in erster Linie Mittel, um fremder Not zu steuern, sondern Werkzeuge der Eitelkeit und Heuchelei. Darum stellt Christus die Regel auf: „Wenn du Almosen gibst, so soll deine Linke nicht wissen, was deine Rechte tut, damit dein Almosen im Verborgenen sei, und dein Vater, der im Verborgenen sieht, er wird es dir vergelten" (V. 3. 4). So ist eine lediglich quantitative Wertung des Almosens bereits abgelehnt, die qualitative betont und der Schwerpunkt in die Gesinnung verlegt. Von den zwei Scherflein, welche die arme Witwe opfert, sagt Jesus: „Sie hat mehr hinein geworfen als alle. Denn alle diese haben von ihrem Überfluß zu den Geschenken Gottes gelegt, diese aber hat aus ihrem Mangel ihren ganzen Lebensunterhalt, den sie hatte, hingegeben" (Mk. 12, 41; Lk. 21, 1—4). Die für den Armen ausgiebigere Unterstützung kann also durch die Gesinnung für den Spender wie für das Reich Gottes weniger ausgiebig sein. Mit den sozialen Interessen

konkurrieren die sittlichen. Unter diesen spielt auch die Sühne eine Rolle. Nachdem Jesus den Pharisäern den Widerspruch vorgeworfen zwischen ihrer Gepflogenheit, das Äußere von Bechern und Platten zu reinigen, und der Tatsache, daß ihr Inneres voll Raub und Schlechtigkeit ist, fordert er sie auf: „Vielmehr gebet den Inhalt als Almosen und siehe: es ist euch alles rein" (Lk. 11, 39). Von derselben Erwägung geht Zachäus aus (s. o.). Er läßt sich's mit Almosen nicht genügen, sondern entschädigt die Opfer von Betrügereien direkt und überreich (Lk. 19, 8).

Beim sozialen Gesichtspunkt aber ist das Geld nicht ohne weiteres der Hauptfaktor. Mit Recht hat man daran erinnert, daß es in dem Gleichnis vom barmherzigen Samaritan eine untergeordnete Rolle spielt. Wichtiger war, daß der Mißhandelte verbunden und dem Tod des Verschmachtens entrissen wurde. Den Blinden, Gichtbrüchigen usw. spendet Jesus kein Almosen, noch empfiehlt er sie etwa der Wohltätigkeit der ihn begleitenden frommen Frauen, sondern gibt ihnen die gesunden Sinne und Glieder wieder und macht sie von fremder Hilfe unabhängig. An die Stelle des Bettels ist die eigene Arbeitskraft getreten und damit der Armen- und namentlich der Krüppelfürsorge eine Anregung gegeben, die in der Gegenwart ein ganz anderes Verständnis gefunden hat als ehedem. Erziehung zur Selbsthilfe ist das beste Almosen und das beste Präservativ gegen Großziehen des Bettels. Mit der Erziehung aber steht selbstverständlich das ethische Moment im Vordergrund. Die zielbewußte Armenpflege muß den ganzen Menschen ergreifen. Ohne innerlichen Halt nützt ihm weder Geld noch Arbeitsmöglichkeit auf die Dauer. Darum gibt Jesus dem Gichtbrüchigen zunächst das innere Gnadenleben wieder und dann erst die Beweglichkeit der Glieder (Mk. 2, 5); es genügt ihm der Verweis auf die Heilung von Blinden und Lahmen als Legitimation seiner Sendung nicht, sondern er hebt noch eigens hervor: „Armen wird das Evangelium gepredigt" (Lk. 7, 22, ähnlich 4, 18). Die souveräne Verachtung der Weisen und Lehrer seiner Zeit gegen das niedere Volk teilt er also nicht, sondern gerade hier liegt der Schwerpunkt seiner Mission und ein Stück sozialer Tätigkeit, welches seinen Wert behält auch dann, wenn materielle Hilfe überhaupt nicht oder nur in beschränktem Maße möglich ist. Kann man das Elend nicht ganz oder nur stückweise heben, so kann man doch in vielen Fällen zum Heroismus des Duldens erziehen und hat damit dem Leidenden einen Beitrag von unschätzbarem Werte zum sittlichen Kapital der Menschheit, also soziales Wirken im besten Sinne des Wortes ermöglicht. Der Almosenempfänger kann dadurch zum Spender und Wohltäter seiner Gönner und vieler anderer werden.

Aber auch wo die Lage des Empfängers der Hilfsmöglichkeit keine Schranken entgegenstellt, können solche in den Verhältnissen des Gebers liegen. Die Aufforderung, die ganze Habe zu verkaufen und den Armen zu geben, hatte ihre individuelle Bestimmung (s. o.). Als allgemeine Regel würde sie nicht nur die Besitzverhältnisse plötzlich ändern, sondern Müßiggang und Bequemlichkeit großziehen und schließlich die ganze Gesellschaft ins Verderben stürzen. Sie scheitert aber auch an dem Grundsatze Jesu, daß der Mensch die irdischen Güter als Gottespfand besitzt, als Verwalter über sie gesetzt ist, daß neben dem Pflichtenkreis gegen die Güter der gegen die Menschen hergeht und innerhalb des letzteren die Pflichten sich steigern mit der engeren Zusammengehörigkeit. Seine Habe wahllos den Armen verteilen, wäre unter Umständen törichter, als das anvertraute Pfund im Schweißtuch verwahren oder im Erdreich vergraben (Lk. 19, 20). Es könnte geradezu dem Verderben geweiht sein und dem Empfänger zum Verderben gereichen. Ziellos Almosen geben und die eignen Kinder und Angehörigen dem Elend überlassen oder in ihren berechtigten Ansprüchen verkürzen, hieße eine Verantwortung auf sich laden, die durch keine wohltätige Absicht ausgeglichen werden kann. Die Armenfürsorge muß also eine diskrete sein und den eigenen Verhältnissen wie denen des Empfängers Rechnung tragen. Wo erstere Beschränkung auferlegen, sorgt die Allgemeinheit der Pflicht der Nächstenliebe für einen Ausgleich. Was dem einen unmöglich ist, wird unter Umständen ermöglicht durch das Zusammengehen mit andern. Unzukömmlichkeiten sind dabei nicht ausgeschlossen, z. B. Bevorzugung des einen auf Kosten des andern (vgl. Act. 6, 1). Es gewährt aber bei richtigem Zusammenarbeiten die Möglichkeit genauerer Einsicht in die Verhältnisse, die Dürftigkeit und Würdigkeit der Bittenden, somit eine diskrete und individuelle Behandlung. Die Organisation zwecks Orientierung, Arbeitsteilung usw. ist dann von selber gegeben und ein weiteres Schlagwort modernster Caritas ausgesprochen. Die Sache aber findet sich schon im Leben Jesu. Er gilt den Nazaretanern als Handwerkssohn und seine Lehrtätigkeit und sein Wissen sind ihnen ein Rätsel. Sie hatten ihn also wohl bisher nur bei materieller Arbeit beobachten können. Seine öffentliche Tätigkeit bedeutet einen völligen Bruch mit derselben, obgleich die Sitte von den jüdischen Gesetzeslehrern geradezu ein Handwerk verlangte. Seine Hörer und namentlich die frommen Frauen enthoben ihn dieser Notwendigkeit. Damit war der Kreis um ihn selber zur Organisation geworden: andere sorgten für die materiellen, andere für die idealen Interessen und die Jünger

wurden später hierin die gelehrigen Schüler ihres Meisters und bestellten Diakone für den Dienst der Armenpflege (s. u.).

Die Arbeiterfrage.

Eine Betrachtung der Arbeiterfrage im engeren Sinne im Lichte der Weltanschauung Jesu Christi erscheint an sich gegenstandslos. Der zeitliche Abstand und der Unterschied der Lage des Arbeiters von damals und jetzt fallen gleichfalls ins Gewicht (s. o. S. 5 f.). Im Wirtschaftsleben Palästinas im Zeitalter Jesu Christi spielte der Massen- und Großbetrieb bei weitem nicht die Rolle wie heute. Und der jüdische Arbeiter genoß den weitgehenden Schutz des Gesetzes. Allein die Mission des Herrn geht an die Mühseligen und Beladenen aller Zeiten (Mt. 11, 28 ff.). Und so groß ist der Unterschied der sozialen Lage von damals und jetzt doch nicht. Schon beim Eintritt in die griechische Welt stießen die Apostel auf Zahlen, die den Herdenmenschen der zur Neige gehenden Antike dem von heute wesentlich näher rücken. Die Stimmung auf beiden Seiten entbehrt der Berührungspunkte ebenfalls nicht. Nur bringt es der Unterschied zwischen der jüdischen Heimat Jesu und den damaligen wie den heutigen Zentren des sozialen Elendes und noch mehr der zeitliche Abstand mit sich, daß die hier in Frage kommenden Grundsätze Jesu erst der veränderten Situation angepaßt werden müssen. Aber die Richtpunkte treten klar zutage.

Ihre Autorität und ihre Bedeutung ist eine indirekte noch aus einem andern Grund. Die soziale Not ist zunächst eine materielle. Als solche springt sie wenigstens am ersten und am meisten in die Augen. Sie ist eine Störung und resultiert aus Störungen der Weltordnung. Christi Reich aber ist nicht von dieser Welt. Er hat es gelegentlich direkt abgelehnt, schlichtend und ordnend in Diesseitsfragen einzugreifen. Das Erbrichteramt weist er von sich (Lk. 12, 13), in der Frage nach der Berechtigung der Steuern an den Kaiser läßt er die Tatsachen reden (Mt. 22, 21), auf sein Tempelsteuerprivileg als Gottessohn verzichtet er (Mt. 17, 25). Dennoch hat er für die Armen, die Hungernden usw. eine besondere Botschaft und besondere Verheißungen (Mt. 5, 3; 11, 28; Lk. 6, 20), und bei letzteren fließen Diesseits und Jenseits ineinander oder berühren sich wenigstens sehr nahe, entsprechend dem Doppelcharakter des Messiasreiches. Speziell das soziale Wirken im Diesseits bestimmt das Schicksal im Jenseits. Er hat es also so nachdrücklich empfohlen als nur möglich, durch den Lohn für den Fall des Eingehens auf seine Ideen. Wem aber dies Eingehen in egoistischem Sinne angekränkelt erscheinen möchte durch

den Lohngedanken [24], dem hält er ein Motiv ganz andrer Art vor Augen durch seine Identifizierung mit dem Armen, dem Hungernden (Mt. 25, 40). Was letzterem geschieht, ist ein Liebesdienst an Christus. Er weist hin auf die Blutsbrüderschaft, die zwischen ihm und Armen, dem Unterstützenden und den Unterstützten begründet ward durch die Menschwerdung und besiegelt durch das Opfer am Kreuze. Die Frage, ob der Sklave gegenüber dem Freien, der Unbeschnittene gegenüber dem Juden, der Barbar gegenüber dem Griechen als gleichberechtigt und vollbürtig gelten könne, hat seine Liebe dadurch erledigt, daß sie für alle das unblutige Opfer der Menschwerdung und das blutige Opfer des Kreuzestodes auf sich nahm und seiner Lehre und seiner Gnade die internationale Bestimmung gab an alle Völker und Stände. Über die Klassen- und Rassenunterschiede ist sie hinweggegangen und hat damit eine geradezu zur Selbsthingabe und Selbstvernichtung, auch für das Wohl und Heil des Feindes und Hassers entschlossene Liebe als Grundgesetz für das Verhältnis des Menschen zum Menschen verkündet. Alle Stände vereinigt im Christenstande und unter sich als Brüder verbunden in Liebe, die sich täglich neu entzündet an Gottes Vater- und des Sohnes Opferliebe, das ist das Humanitätsideal, wie es Christus aufgestellt und, soweit es auf ihn ankommt, durchgeführt hat [25].

Ein freudig zu begrüßender Zufall hat es gewollt, daß dies Ideal von den Fürsten im Reiche der Geister der Welt gerade am Eingang des Zeitalters der Entdeckungen wieder vor Augen geführt wurde, nicht als Himmelsgabe des Christentums an die Gläubigen, sondern als Postulat einer vernünftigen Weltbetrachtung. Die Betrachtung des Arbeiters als bloßer Maschine mit Eigenbewegung konnte sich nicht lange halten. Sie war ein zu bitterer Hohn auf Menschenrechte und Christenpflichten, und bald zeigte sich, wie schon so oft, daß die Verletzung beider ihren Fluch und ihre Strafe in sich selbst trug. Es sammelte sich in den untern Schichten der Bevölkerung eine Unzufriedenheit und ein Haß an, die den obern mit der Zeit verderblich werden mußten, und steigerte sich zur Wut, wo sie in den obern Abbilder des Prassers wiedererkennen konnte. Es war aber nicht die bedrohliche Zukunft allein, welche letzteren die Augen öffnen mußte, sondern sehr reale Gegenwartserscheinungen, wie Abnahme der Geburten, Zunahme der Kindersterblichkeit, Umsichgreifen von Schwindsucht und ähnlichen ansteckenden Krankheiten, Häufung von Verbrechen nötigten zu der Erwägung, daß die menschlichen Arbeitskräfte kein

[24] Gründe u. Gegengründe bei Steinmann, J. u. d. s. Frage S. 60 ff.

[25] Tübg. Th. Quart. 1919, 38 ff.

unerschöpfliches Meer sind, sondern durch Mißbrauch sich verzehren und dann auch den technischen Betrieben den Stillstand drohen. Der Gedanke, daß der Arbeiter, ob bewußt oder nicht, eben doch als „stiller Teilhaber" betrachtet und gewertet werden müsse, drängte sich von selbst auf. Die Forderungen der Menschen- und der Christenpflicht wurden von einer ihren eigenen Vorteil wahrnehmenden Selbsthilfe mit unterstrichen und die Wahrheit des Wortes von den Reichtümern, die Rost und Motten verzehren, fand Verständnis in Kreisen, in denen Christus vorher keine Lehrautorität besessen oder sie längst verloren hatte. Man ahnte die Gefahr, die Wucht des Wehes über die Reichen, die Satten, die Lachenden an sich selber zu erfahren, und dem Verständnis der Warnung vor dem Mammonsdienst halfen die Tatsachen nach. Es war von hier aus nicht mehr schwer, zu erkennen, wem man nun denn wirklich zu dienen habe. Die Richtung ward gewiesen durch die, welche sich unbekümmert um Undank und Befehdung für einen Ausgleich bemühten aus Gottes- und Nächstenliebe, ohne im Falle seines Mißlingens persönlich direkt bedroht zu sein. Und konnte man sich auch für ihre Motive und Ideale nicht begeistern, so mußte man in ihren Bemühungen doch die Ablenkung momentaner Gefahr erkennen und die praktische Brauchbarkeit der Grundsätze Christi zugeben.

Eine Betrachtung des sozialen Elendes in seinen Erscheinungen konnte in Versuchung führen, die Schuld lediglich in den obern Schichten der Bevölkerung, in den untern nur leidende Unschuld, Übervorteilung, Vergewaltigung zu sehen. Ein näheres Eingehen auf die Ursachen und Abstufungen der Not verteilte Licht und Schatten etwas anders. Es zeigte, daß der verlorene Sohn (Lk. 15, 15) auch unter den Armen seine Genossen hatte, Enterbte aus eigener Schuld, und daß der nach oben demütige und nach unten rücksichtslose und rohe Schalksknecht (Mt. 18, 23 ff.) da und dort fortlebt bis in die Gegenwart herein. Mit einem bloßen Almosen ist in keinem von beiden Fällen geholfen. Sondern erst muß der innere Mensch umgewandelt werden, wenn äußere Hilfe eine dauernde Wirkung erzielen soll. Die Forderung des Insichgehens und der sittlichen Erneuerung beschränkt sich nicht auf die Besitzenden, und die Selbstidentifizierung Jesu mit dem Hungernden, Durstigen usw. ist Trost und Gewissenserforschung zugleich. Eine soziale Hilfe ist unmöglich ohne sittliche Hebung. Wo sie einsetzen muß, hat Christus gezeigt. Der Grundsatz: Was ihr wollet, das euch die Menschen tun, das sollet ihr ihnen auch tun (Lk. 6, 31), gilt den Gesinnungsgenossen des Schalksknechts. Das reumütige Bekenntnis und die Bereitwilligkeit, fernerhin nur wie ein Knecht gehalten zu werden, bürgen für die Ge-

sinnung des verlorenen Sohnes. Es ist also gegenstandslos, sich mit einzelnen Sozialisten darüber zu entrüsten, daß der verlorene Sohn im Evangelium voll Nachsicht und Liebe aufgenommen und damit zum zweiten Male in die Lage versetzt wird, die Habe seines Vaters, soweit es auf ihn ankommt, zu verprassen. Denn seine Erbausichten sind sehr eng umschrieben, wenn der Vater zu seinem älteren Bruder sagt: All das Meinige ist dein (Lk. 15, 31).

Aber mit der Gesinnung, der inneren Verfassung ist allerdings ein Faktor genannt, der vielfach ungenügend gewertet wird, weil in höhern wie in niedern Schichten der Interessenten die materialistische Grundanschauung herrscht, als machten die äußern Verhältnisse und sie allein den Menschen und bestimmten seine Geschicke. Die Erfahrungen in den beteiligten Kreisen selber haben dieses Dogma erschüttern helfen. Trotzdem der Mensch in der modernen Industrie angeblich nur mehr als Arbeitskraft, als Maschine in Betracht kommt, bringt sich die Bedeutung der Individualität, der Persönlichkeit, des Charakters doch immer wieder mit elementarer Gewalt zur Geltung. Der Tüchtige schafft sich freie Bahn. Auch wenn zwei Arbeiter jahraus jahrein an genau denselben Maschinen dieselben Handgriffe vorzunehmen haben, ist ihre Leistung noch nicht ohne weiteres dieselbe. Geschick, Gewandtheit, Energie, Ausdauer, Gewissenhaftigkeit spielen dabei eine große Rolle und prägen sich bei Stücklohn oder Akkord in barer Münze aus. Ohnehin wird man in einem großen Betriebe bei Besetzung von Vertrauensposten sehr vorsichtig sein und sich die tüchtigsten Kräfte auswählen. Dabei spielen aber die physischen Kräfte durchaus nicht die erste Rolle und kommen nicht ausschließlich oder auch nur vorwiegend in Frage, sondern vor allem die Tüchtigkeit und Zuverlässigkeit, die Pflichttreue, der Charakter. Auch bei streng genossenschaftlich organisierten, nach rein materialistischen Grundsätzen geleiteten Unternehmungen verfährt man nicht anders. Die Fähigkeiten und der Charakter geben den Fingerzeig für die Besetzung der wichtigeren Stellen, und eine glückliche Bekleidung derselben kommt zum Ausdruck in gesteigertem Ertrag und steigender Bilanz, die naturgemäß im Einkommen ihrer intellektuellen Urheber in die Erscheinung tritt. Das Verdienst derselben, eine ideale Leistung, findet seine Anerkennung in materiellem Verdienen und gesteigertem Einkommen. Versagt ihre Intelligenz und Energie, so nützen die bloßen Arbeitskräfte nichts mehr. Ja wollte man schließlich den ganzen Betrieb rein mechanisch organisieren und allgemeine Lohngleichheit bei gleicher Arbeitszeit durchführen, so würde die Individualität und der Unterschied der Lebensauffassung

mit der Verschiedenheit des Verbrauchs und der Ansprüche an das Leben sofort wieder Unterschiede erzeugen. Auch hier noch genau reglementieren wollen, hieße ein Polizeisystem heraufbeschwören, das freiheitlichen Grundanschauungen wenig entspricht, seinen Zweck doch nicht erreicht und einen riesigen Aufsichtsapparat mit entsprechendem Aufwand an Gehalt fordert. Das Gewissen ist das beste Reglement, und wer für eine gediegene Gewissensbildung sorgt, der hat eine Menge Zwangsmaßnahmen und Zwangsorgane überflüssig gemacht und vermag Direktiven und einen Halt zu geben, wo jedes Reglement versagt und keine Aufsicht möglich ist. Die Gewissensbildung aber hat den besten Halt, welche verankert ist im Glauben an eine alles Geschehen lenkende und jede persönliche Tat richtende Macht, die selber gelenkt wird von der ihr innewohnenden Gerechtigkeit, Treue, Güte und Liebe. Und wenn neuerdings auf sozialistischer Seite der wieder mehr Beachtung findet, der sich als Sohn dieses Allmächtigen fühlte und trotzdem aus Liebe das ganze Elend der Welt durchkosten wollte, so ist das ein Abrücken von einer rein mechanisch-materialistischen Geschichts- und Weltauffassung, wie sie bislang verkündet wurde [26]. Wird ihm doch die Anerkennung nicht versagt [27]: „Die besten Repräsentanten der Menschheit, die nach ihm gekommen sind, haben die Glut ihres Herzens an dem Feuerbrand jenes Genius entzündet, der da sprach: Ich bin gekommen, ein Feuer zu zünden auf Erden; was wollte ich lieber, denn es brennte schon" (Luk. 12, 49). Jedenfalls, wenn der Sozialismus den Anspruch erhebt, das zu besitzen, „was die Religion bildet, den Glauben an die höchsten Ideale . . ., die höchste Sittlichkeit, Selbstlosigkeit, Aufopferung, Menschenliebe", so kann er an einer derart beispiellosen Verkörperung dieser Tugenden, wie sie in Christus lebte, nicht achtungslos vorübergehen.

Der gute Wille und die rücksichtslose Selbsthingabe allein vermögen freilich noch keinen vollen Erfolg zu garantieren, ja sie können geradezu verderblich werden, wenn sie sich in den Dienst einer verlorenen Sache, eines Hirngespinstes, eines Wahnes stellen.

---

[26] Namentlich durch Marx, vgl. Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus u. die Aufgaben der Sozialdemokratie S. 4. Wesentlich christusfreundlicher Woltmann, Die Stellung der Sozialdemokratie zur Religion 1901. Vgl. dazu Dausch, B. Z. IX 5/6, 16 ff.; Cathrein, D. Soz. S. 183 ff.; Baranowsky, Theoret. Grundlagen des Marxismus 1905; Sombart, D. prolet. Soz. S. 116 ff. 125 ff.

[27] Rade, 9. ev.-soz. Kongreß 1898 S. 66 ff. Gegenteilige Äußerungen gesammelt von Köhler, Soz. Irrl. S. 21.

Und selbst auf ein großes Ziel gelenkt, können sie ihren eignen Träger vernichten oder um den Ertrag seiner Mühe bringen, wenn er die ruhige Überlegung und die Fühlung mit den realen Tatsachen verliert.

Betrachtet man den Welterfolg Jesu Christi und sein Fortwirken durch die Jahrtausende, so verbietet sich eine Anklage gegen ihn von selber, und die Vermutung gesunder Grundsätze und zielbewußten Handelns legt sich nahe. In der Tat lassen sich ohne Mühe die von uns aus den Tatsachen gefolgerten Grundsätze einer gesunden Arbeiterpolitik so ziemlich Zug um Zug in seinem Evangeliumnachweisen. Zwar lag Arbeiterpolitik, vollends im Sinn der neuzeitlichen Forderungen, nicht in seinem Programm. Er wollte weniger und mehr: weniger, sofern er sich nur an die Geister wandte, für die Seele sorgte und für das Reich Gottes erziehen wollte, also den Kernpunkt moderner Sozialpolitik, die Sorge für ein der Menschenwürde entsprechendes Auskommen außer acht ließ, zugleich jedoch mehr, sofern er den inneren Menschen umgestalten, erneuern, veredeln, zur irdischen Verkörperung des Edlen, Wahren, Guten, Schönen erziehen und umbilden wollte nach dem Vorbilde Gottes. Berufstreue, gewissenhafte Arbeit, Achtung vor ihr und ihrem Ertrag, entsprechende Verwendung desselben, Gewissenhaftigkeit gegenüber den berechtigten Ansprüchen der Umwelt waren darin mit eingeschlossen, und so bestätigte sich die Weisung, die er den Seinen gegeben: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und alles andre wird euch hinzugegeben werden" (Mt. 6, 23). Daß er des Lebens Wirklichkeit gekannt und bei seinem Programm trotz des Jenseitscharakters seiner Ziele berücksichtigt hat, das bezeugen ihm vor allem die Evangelien. Er weiß, daß der Ertrag der anvertrauten Talente durch den Charakter des Empfängers wesentlich mitbedingt ist. Sie können sich verdoppeln (Mt. 25, 20 f.), ja sogar verzehnfachen (Lk. 19, 16 ff.). Sie können aber auch ein totes Kapital bleiben. Mit der Leistung steigt dann auch der Lohn, mit der Bewährung das Vertrauen. Ein mechanisches Gleichmachenwollen wäre auch hier ein Hohn auf die Forderungen der Billigkeit und der Zweckmäßigkeit und würde durch die Qualifikation der betreffenden Persönlichkeiten in seiner Wirkung doch sofort wieder gehemmt.

Das vielbesprochene und bekrittelte Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge (Mt. 20, 1 ff.) (die den ganzen Tag über beschäftigten erhalten den verabredeten Lohn, einen Denar, die erst in elfter Stunde berufenen aber — dank der Güte des Herrn — denselben Betrag) will keine Lohnordnung sein, sondern den Juden zum

Bewußtsein bringen, daß ihnen der zeitliche Vorsprung in der Berufung gegenüber den Heiden noch keinen Vorrang in dem für beide bestimmten Reiche Gottes sichert, will vielleicht auch die gleich am Eingang der Lehrtätigkeit Christi von ihm berufenen Altapostel darauf vorbereiten, daß ihnen nachträglich noch in Paulus ein Amts- und Arbeitsgenosse mit einer Spezialmission zugesellt werden sollte, bei dem der Erfolg im umgekehrten Verhältnis zur Zeit der Vorbereitung stehen würde (1 Kor. 15, 10). Rang und Zeit des Anschlusses entscheiden noch nicht allein für die Stellung im Reiche Gottes.

Von sozialistischer Seite freilich hat die Parabel eine ganz andere Deutung erfahren und dadurch eine höchst aktuelle Bedeutung erlangt. Man hat sie zu einer Antizipation der modernen Formel stempeln wollen: „Jeder Arbeiter wird seiner Fähigkeit und seinen Bedürfnissen gemäß Stunde um Stunde gelohnt" (Peabody 242). Ja man glaubte sie der Ruskinschen Lehre von einem „gerechten Umsatz ohne Konkurrenz" als Grundlage geben zu können.

Mit letzterer Auffassung sind dem Herrn wirtschaftliche Grundsätze zugesprochen, die in ihrer scharfen Zuspitzung seiner durchgängigen Zurückhaltung gegenüber den Fragen des Erwerbslebens wenig entsprechen, auch der damaligen wirtschaftlichen Lage kaum angemessen waren und Gefahr liefen, von den Hörern unrichtig gedeutet oder gar nicht verstanden zu werden. Von einer Entlohnung Stunde um Stunde nach Fähigkeit und Bedürfnis ist vollends keine Rede. Denn die zuerst Angestellten werden gerade nicht Stunde um Stunde entlohnt. Von Fähigkeiten wird nirgends gesprochen und von einer Bezahlung nach Bedürfnis ebensowenig. Sondern es ist eine weit über den Durchschnittsbedarf hinausgehende Entlohnung. Bekam doch der römische Legionär in jener Zeit für das ganze Jahr nicht mehr als 120 Denare. Nicht die Unabhängigkeit des Lohnes von der „besseren Chance im Leben", sondern die Unabhängigkeit des Anteils am Gottesreiche von dem frühern oder spätern Bekanntwerden und Anschluß will gelehrt werden.

Dagegen hat Christus nachdrücklich und wiederholt eine soziale Tugend eingeschärft, die wohl nicht durch Zufall der modernen Evangelienbetrachtung vielfach entging. Die Treue im Kleinen, das Sparen. Man hat ein gewisses Recht, das mühsame Suchen des guten Hirten nach dem einen verlorenen Schafe, sogar bis in die Wüste, und das eifrige Forschen der Hausfrau nach der vermißten Drachme hiefür anzuführen, wenngleich beide zunächst nur Bilder des Eifers um die Sache des Reiches Gottes sind. Dagegen kann und muß die Sorgfalt, mit der Jesus nach der Brotvermehrung die übriggebliebenen Stücklein sammeln ließ (Lk. 9, 17), direkt als Vorbild gelten. Wer das

Kleine nicht zu werten und zu hegen weiß, der ist nicht fähig und würdig für Großes, und umgekehrt: wer über weniges getreu war, verdient, über vieles gesetzt zu werden. Die Nutzanwendung des Gleichnisses von den Talenten Mt. 25, 15 verkündet denselben Grundgedanken, freilich auf andere Maßverhältnisse projiziert. Aber in die Tat umgesetzt, ist er ein Mittel, dem Elende vorzubeugen, die soziale Stellung zu heben und zur Zufriedenheit zu erziehen.

Es ist also kein unbefangenes Bemühen um ein richtiges Verständnis, wenn in der Schrift „Finsternisse, die Lehre Jesu im Lichte der Kritik" (Zürich 1896) neben der Bekämpfung des Glaubens an einen Gott, einen Schöpfer, einen Teufel, ethische Werte, Sünde, Heiligkeit, Erlösung sich Anklagen finden wie die, Christus sei dumm, konfus, brutal, eitel gewesen, habe der salbenden Sünderin ihre Vergehen nachgelassen lediglich auf den ihm erwiesenen Personenkultus, „gegen den ein vernünftiger Mensch sich mit Händen und Füßen sträuben würde". Er lasse dem verlorenen Sohne durch seinen Vater eine Behandlung angedeihen, die „eine schwere Ungerechtigkeit gegen den älteren Sohn" in sich schließe. Im Fall einer neuen Vermögensteilung sei „zehn gegen eins zu wetten, daß der jüngere Sohn sich heimlich ins Fäustchen lachen und seinen Teil abermals verprassen würde". Trotz seines redlichen Willens, den Armen zu helfen, habe er den richtigen Weg dazu nicht gefunden, sondern sie vielmehr auf den Himmel vertröstet und das Verbrechen begangen, daß er dadurch die Ärmsten jedes Strebens nach Verbesserung ihrer Lage beraubt, Ungerechten, Dieben, Mördern unter Voraussetzung des Glaubens und der Buße den Himmel eröffnet und ihn nur dem verschlossen hat, welcher nicht glaubt. —

Ein andrer glaubt, wegen der Strafandrohungen Jesu gegen Beschimpfungen und Beleidigungen des Nächsten ihm „elementarste Gerechtigkeit und Barmherzigkeit" in wesentlich geringerem Maße zusprechen zu sollen, als „jedem beliebigen bürgerlichen Richter", rühmt am Sozialismus das Streben, „alle selbständig und reich zu machen und damit auch frei von Erniedrigungen und Entbehrungen, die mit Armut und Bettelei naturnotwendig verknüpft sind", während das Christentum „alle Menschen zu Bettlern degradiert sehen" wolle.

Die Angaben über die demütigen Äußerungen der Reue bei der salbenden Sünderin und dem verlornen Sohn, die Zusicherung des ganzen Restvermögens an den älteren Bruder des letztern, der Diesseitscharakter so vieler einschneidender Reformbemühungen Jesu, der Ausgleich gegenüber den Forderungen der Gerechtigkeit durch Christi Milde und Barmherzigkeit, das in dem Lobpreis der Arbeit, der Berufstreue, der Treue im Kleinen gegebene Gegengewicht gegen Ver-

armung und Bettel — all das fällt dabei unter den Tisch. Während man gegen Christus und das Christentum die schwere Anklage der Ungerechtigkeit und Unbilligkeit erhebt, begeht man gegen ihn die Ungerechtigkeit und Unbilligkeit der Rekonstruktion seiner Grundsätze nach Maßgabe der Parteiinteressen. So fällt es z. B. nicht schwer, aus den Evangelien die Belege zu erbringen für das von sozialistischer Seite als Lebensideal im Sinne Jesu Christi aufgestellte Grundgesetz, „im Dienste der Wahrheit zu leben und, wenn es sein muß, zu sterben". Damit ist jedoch das Wirken Christi nicht ausgeschöpft in seiner vollen Bedeutung. Eher würde man damit dem Sokrates gerecht. Aber gerade der Unterschied in der Tragweite und der Fernwirkung der Erfolge des einen gegenüber dem andern hätte ein Anlaß sein müssen, die ganze These zu revidieren. Wo man sich überhaupt noch dazu versteht, seiner Weltanschauung einen metaphysischen Untergrund zu geben, da geschieht es, wie auch teilweise von sozialistischer Seite selber gerügt wird, durch Darlehen von Spinoza, Hegel, Darwin, Feuerbach, Buckle, Nietzsche, und die Auffassung des Lebens Jesu steht wieder und wieder unter dem Einfluß von Strauß und Renan [28]. Auf das Schöpfen aus der allerersten Quelle, der Bibel, verzichtet man, wie gleichfalls im sozialistischen Lager selber — und zwar erfreulicherweise mit dem Ausdruck des Bedauerns — konstatiert wird.

Trotz alledem — oder vielleicht gerade deshalb ist es nicht gelungen, Christum bei den Arbeitern des Zaubers seiner Persönlichkeit und des tiefen Eindrucks seines Wirkens zu entkleiden. Eine Umfrage, die Rade bei vierzig Arbeitern in den verschiedensten Berufen veranstaltete und deren Resultate veröffentlicht wurden [29], zeigt zwar deutlich, daß die bereits gerügte Art der Agitation gegen Jesus bzw. der willkürlichen Behandlung seines Lebens ihre Früchte getragen hat. Sie zeigt auch, daß vielfach in erster Linie seine Reformversuche gegen „die verlotterten Zustände der Juden", sein Auftreten „gegen die damaligen Pharisäer und Pfaffen" das Interesse für seine Person entfacht haben. Dabei wird er aber doch gerühmt und geradezu gefeiert als „einer der bedeutendsten Männer seiner Zeit", als „ein edler Mensch, welcher auf der Seite der Unterdrückten stand", als „ein wahrer Arbeiterfreund, nicht bloß mit dem Munde, wie seine Nachbeter, sondern mit der Tat". Er „steht in seinen Lehren unerreicht da, und wenn nur die Menschheit danach handeln würde, so wären alle

[28] Vgl. Sombart, Der prolet. Soz. S. 116 ff. 125 ff. 127.
[29] 9. evang.-soz. Kongreß s. o.

sozialen Fragen mit einem Schlage gelöst". Er „war der größte, bisher am reinsten dastehende Mensch, der bisher gelebt hat . . . Seine große geistige Kraft schöpfte er aus seinem felsenfesten Glauben an seinen himmlischen Vater . . ." „Die Verwirklichung seiner Lehre würde Frieden auf Erden bedeuten." . . . „Ich nehme ihn, wie er sich selbst im Leben gab, wie er den Armen half, die Kranken gesunden ließ, den Reichen die ungeschminkte Wahrheit sagte und auch vor hohen Ratsherren und der stolzen Partei der Pharisäer nicht Halt machte, wie er dann vor allem in Lehren und Kämpfen wie in Leiden trotz Versuchungen und Verfolgungen, ja auch im letzten großen Ringen im Kreuzestod sich immer gleich blieb, den Blick kühn nach dem Höchsten gerichtet, sonder Fehle, großmütig verzeihend gegen andere, treu in jeder Hinsicht bis in den Tod, so daß ich schließlich wohl nur bekennen muß: Christus war wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott."

II. Paulus.

Als der Apostel Paulus auf seinem Siegeszuge für das Evangelium die griechische und dann die römische Welt betrat, lernte er soziale Verhältnisse kennen, die von denen seiner jüdischen Heimat wesentlich verschieden waren. Hier lagen die idyllischen Zeiten des Zusammenwohnens und Zusammenarbeitens zwischen Herrn und Sklaven um soviel weiter zurück gegenüber dem Heiligen Lande, als der Zwergbetrieb hinter der Latifundienwirtschaft, die italischen Kriege hinter den punischen und den sonstigen überseeischen und transalpinen Unternehmungen mit ihren Riesenangeboten von Kriegsgefangenen auf den Sklavenmärkten. Brachte doch die Schlacht von Aquae Sextiae deren 80 000, die von Vercellä 60 000, die Eroberung Galliens eine Million. Der Seeraub lieferte auf einen Tag oft 10 000 allein auf den Markt von Delos [1].

Ihre Stellung und Behandlung war selbstverständlich nach Zeit und Ort verschieden. Das gortynische Recht (Kreta) sicherte ihnen die Möglichkeit persönlichen Eigentums und Vermögens, der Ehe mit einer Freien, ein subsidiäres Erbrecht am Nachlaß des Herrn, Rechtsschutz für den neuen Besitz [2]. War es nicht verboten, so doch wenigstens nicht üblich, einen Sklaven an einen Nichtgriechen zu verkaufen. War ein Grieche bei Griechen in Kriegsgefangenschaft geraten, so sollte er,

[1] A. Schneider, Zur Geschichte der Sklaverei im alten Rom, Zürich 1892, S. 15.

[2] Die Belege bei Steinmann, Sklavenlos 3/4. S. 34.

wenigstens in der Zeit nach den peloponnesischen Kriegen, nicht versklavt werden, sondern nur Lösegeld bezahlen. Mißhandlungen eines Sklaven waren von Anklage wegen Hybris bedroht. Auch barbarischen Sklaven war die griechische Bildung zugänglich[3]. Die Anhänglichkeit des Sklaven gegenüber dem Herrn überdauerte denn auch oft Tod und Grab, und die Freiheit war in vielen Fällen die Anerkennung für treue Dienste. Aber trotzdem blieb der Sklave vor dem Gesetze rechtlos, galt als „belebtes Werkzeug", „kaum anders, als ein Haustier". Zeugenaussagen derselben haben nur Gültigkeit, wenn sie durch die Folter erpreßt sind[4], und das Grauen der Griechen vor dem Sklavenstand und seinem zersetzenden Einfluß auf den Charakter[5] beruht auf richtiger Wertung desselben.

Anders entwickelte sich die Sklavenfrage in Rom. In der guten alten Zeit, da die Landwirtschaft die Hauptbeschäftigung war, waren sie die Arbeits- und Tischgenossen ihrer Herrn[6]. Dann kamen die großen Kriege, die Latifundienbildung und die Überschwemmung der Sklavenmärkte. Sie ließen Tausende von ehedem freien Männern in der Sklaverei verschwinden, drückten ihre Bedeutung herab und führten zur Verrohung ihrer Behandlung. Wohl decken sich die düstern Bilder aus dem Sklavenleben bei Juvenal[7] nicht in allen, aber doch in vielen Fällen mit der Wirklichkeit. Tibull[8] berichtet von sonnigen Szenen. Wenn jedoch zu Beginn der römischen Gefangenschaft des Paulus sämtliche 400 Sklaven des Stadtpräfekten Pedanius Sekundus die Ermordung ihres Herrn durch einen Sklaven mit dem Leben büßen[9], wenn Augustus sich rühmt, in einem Kriege 30 000 gefangene Sklaven ihren Herrn zum Vollzug der Todesstrafe ausgeliefert zu haben[10], wenn erst Hadrian die willkürliche Tötung eines Sklaven, die lex Petronia aus dem Anfang der Kaiserzeit die Verurteilung des Sklaven zum Tierkampf durch seinen Herrn verbietet, eine „beschränkte Partei- und Prozeßfähigkeit" unter Trajan, das Beschwerderecht unter Antoninus Pius zugestanden wird, so ist diese ganze Entwicklung[11] eine fortlaufende Illustration zu der Tatsache, daß bis über die Mitte bzw. die Wende des ersten christlichen Jahrhunderts hinaus der Stand, der die

[3] L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen 1882 II, 208 ff.
[4] v. Walter, Sklaverei S. 13.
[5] Odyssee 17, 322.
[6] Valer. Max. 4, 4, 6 (Zeit des Regulus).
[7] Sat. VI, 219 ff.
[8] Eleg. II, 1, 25. V, 25.
[9] Steinmann, Sklavenlos S. 45.
[10] Steinmann, a. a. O. S. 46.
[11] Ein Überblick darüber bei Schneider, a. a. O. S. 22 ff.

Arbeit besorgte, annähernd recht- und schutzlos war. Und sein Umfang war weit größer, als man gewöhnlich denkt und schloß nicht nur Feld- und Mühlenarbeiter, Hausgesinde und Küchenpersonal, sondern Prokuratoren, Schiffskapitäne, Architekten, Bankhalter und Direktoren von Faktoreien in sich. Eine durch Jahrhunderte fortgesetzte Verkümmerung der Menschenrechte ist jedoch nicht möglich ohne eine Verkümmerung der Menschenwürde. Ein Abgrund von Haß, Gemeinheit und Niedertracht bildete sich im Sklavenstande, entlud sich gelegentlich in Aufständen, oder führte den stillen Krieg gegen die Gebieter, ergoß sich aber stetig und vergiftend in den Stand der Freien durch die sich häufenden und oft nur zur Vermehrung des Anhangs bei den politischen Wahlen vorgenommenen Freilassungen und durch die großenteils Sklaven anvertraute Erziehung der römischen Jugend. Die sittliche Hebung des Sklavenstandes hatte also mit der sozialen nicht gleichen Schritt gehalten, und auch die soziale war noch mannigfacher Verbesserung fähig und war ohne die sittliche ohnehin nicht von Dauer.

Diese Welt war das Arbeitsfeld des Apostels Paulus und sie stellte ihm ganz andere Aufgaben, als Palästina dem Herrn. Trotzdem war paulinischer Missionsgrundsatz: „Ein anderes Fundament kann niemand legen, als das, welches liegt, Jesus Christus“ (1 Kor. 3, 11). Ist auch das Arbeitsgebiet verschieden, so ist das Ziel doch dasselbe[12] wie bei Christus: der Himmel. Zu ihm will er gelangen und führen. Ihm entnimmt er die Maßstäbe für die Dinge dieser Welt. Seine Arbeit ist eine Arbeit für das Reich Gottes (Kol. 4, 11). Er will die Gläubigen anleiten, „zu wandeln würdig Gottes, der sie zu seinem Reiche und seiner Herrlichkeit beruft“ (1 Thess. 2, 12). Sein Sehnen nach dem Abbruch des irdischen Zeltes gilt dem ewigen Gottesbau im Himmel (2 Thess. 1, 5). Im Gegensatz zum sündhaften Wandel vieler ist der Wandel der Gläubigen ein Wandel im Himmel (Phil. 3, 20). Mag die Welt sie verachten und über sie zu Gericht sitzen: Paulus rühmt sich ihrer in den Gemeinden als eines Beispieles des gerechten Gerichtes Gottes, so daß sie des Reiches Gottes gewürdigt werden, für das sie leiden (2 Thess. 1, 5). Dieses Reich Gottes ist selbstverständlich „nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im Hl. Geiste“, greift also hinein in die Gemüter, regelt von da aus das Verhältnis zum Nebenmenschen im Sinne des Friedens und der Erbauung (Rö. 14, 17. 19) und schließt die Frevler wider Gott wie gegen den Mitmenschen aus (Rö. 6, 9; Eph. 5, 5). Ja Fleisch und Blut (d. h. der natürliche, sinnliche Mensch) können das Reich Gottes

[12] Betont v. Rogge, a. a. O. S. 75 nach Weizsäcker.

nicht erben (1 Kor. 15, 50). Das Gottesreich ist jedoch keine rein jenseitige Größe, noch ausschließlich der Lohn für unser persönliches Tun und Lassen, sondern der Vater ist es, der uns der Gewalt der Finsternis entriß und in das Reich seines geliebten Sohnes versetzte, in welchem wir die Erlösung haben, die Vergebung der Sünden . . . Alles ist mit ihm und für ihn geschaffen (Kol. 1, 13. 16). So vollzieht sich denn auch für den Apostel eine Umwertung aller Werte. „Was mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen für Verlust angesehen . . . ich halte es geradezu für Unrat, damit ich Christum gewinne" (Phil. 3, 7. 8). Die zeitlichen Dinge verlieren ihren Reiz. Die Welt ist ihm gekreuzigt und er der Welt (Gal. 6, 14). Weltflucht, ja Weltverachtung lagen in der Konsequenz — aber damit auch die Gefahr, das Verständnis für die Dinge dieser Welt einzubüßen. Ihre Weisheit erachtet er als Torheit (1 Kor. 3, 19); sich selbst rechnet er zu ihrem Auskehricht (a. a. O. 4, 13); er will darum, daß man einen Gebrauch von ihr höchstens in dem Sinne mache, als gebrauchte man sie nicht (a. a. O. 7, 31), daß man suche, was droben ist, wo Christus sitzt zur Rechten des Vaters, nicht, was auf Erden ist (Kol. 3, 1. 2). Er kämpft an gegen das, was erdhaft ist an ihm, züchtigt seinen Leib und bringt ihn in Botmäßigkeit, damit er nicht etwa selber verworfen werde, nachdem er andern gepredigt (1 Kor. 9, 27). Er ist also Asket und empfiehlt die Askese (Gal. 5, 24; 2 Kor. 4, 10; 6, 5). Aber er kämpft mit aller Entschiedenheit gegen jene Art von Askese, welche Satzungen auferlegen will wie die: „Berühre nicht, koste nicht, fasse nicht an." — „Das sind Menschengebote und Menschensatzungen. Das nimmt sich aus wie Weisheit in gesuchter Verehrung und Demut und Strenge gegen den Körper und hat keinen Wert, sondern dient nur zur Befriedigung des Fleisches" (Kol. 2, 20 ff.). Vielmehr ist „dem Reinen alles rein" (Tit. 1, 15). Auf die Gesinnung kommt es dabei vor allem an. Selbst das Verteilen der Habe unter die Armen und die Hingabe des Leibes zum Verbrennen bringt keinen Nutzen, wo die Liebe fehlt (1 Kor. 13, 3).

Mit der Liebe[13] ist jene Macht genannt, von welcher der Apostel nicht nur das Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern auch zum Menschen, also das ganze religiöse und soziale Leben beherrscht wissen will. Das Ideal derselben ist die

[13] Vgl. Lütgert, Die Liebe im N. T.; J. Müller, Die Liebe 1922; St. v. Dunin-Borkowski, Schöpferische Liebe 1923; Przywara, Liebe, der christliche Wesensgrund 1924.

Opfertat Gottes, welche ihn zur Sendung seines Sohnes veranlaßte und uns den Geist der Kindschaft brachte, so daß wir sprechen dürfen: Abba, Vater (Gal. 4, 4—6). „In Christo sind alle eins geworden. Es gibt keinen Juden und keinen Griechen, keinen Sklaven und keinen Freien, nicht Weiblich und Männlich mehr" (Gal. 3, 28). Alle sind Kinder Gottes (3, 26). Die Liebe baut also Brücken von Stand zu Stand und Volk zu Volk und macht sie zu Kindern Eines Vaters, wie sie eine Brücke vom Himmel zur Erde geschlagen, Gottes Sohn zu unserm Bruder gemacht (Hebr. 2, 17. 18) und ihm Knechtsgestalt gegeben hat (Phil. 2, 4 f.). Wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt (Röm. 13, 8). Die Liebe ist aber kein Überschwang von Gefühlen, sondern ein gegenseitiges Dienen (Gal. 5, 13). Sie soll bleiben und sich äußern in Gastfreundschaft, Gefangenen- und Krankenfürsorge (Hebr. 13, 1—2). Umgekehrt ist der Dienst an den Gläubigen in Vergangenheit und Gegenwart ein Beweis nicht nur der Liebe zum Nächsten, sondern der Liebe zum Namen Gottes selber (Hebr. 6, 10). Wo der Apostel vom Walten dieser Liebe hört, ist es ihm Anlaß unaufhörlichen Dankes (Eph. 1, 15). Die Güte muß die Grundstimmung gegenüber dem Nebenmenschen sein. Ihr Fehlen ist eines der Zeichen der letzten Zeit (2 Tim. 3, 3). Wo der Zorn sich regt, da gilt es zuzusehen, daß man nicht sündigt. Die Sonne soll nicht untergehen über dem Zorn (Eph. 4, 26). Ebensowenig ist es erlaubt, über den Bruder zu Gericht zu sitzen oder ihm zu schaden an der Seele durch Ärgernis oder Anstoß (Röm. 14, 13). Diese Pflicht ist international wie die Liebe selber. Es gilt, unanstößig zu sein gegenüber Juden und Griechen und der Kirche Gottes, wie auch der Apostel allen in allem zu Gefallen zu sein sucht, indem er nicht nach seinem eigenen Vorteil trachtet, sondern nach dem vieler, damit sie gerettet werden (1 Kor. 10, 32 f.; ähnlich Phil. 2, 4 f.). Diese Pflicht besteht namentlich für die, welche sich stark fühlen gegenüber den Schwachen. Man muß sich ihrer annehmen, ohne ihnen zu Zweifeln Anlaß zu geben (Röm. 14, 1). Ihre Schwäche muß man tragen (Röm. 15, 1; ähnlich 1 Kor. 8, 9).

Wo alle erfüllt sind von derselben Gesinnung und getragen vom redlichen Streben nach gegenseitiger Förderung, da müßten Zwist, Streit, Abneigung, übles Nachreden, Ohrenbläserei u. a. ausgeschlossen sein (1 Kor. 1, 10; Phil. 1, 27; 2 Kor. 12, 20; Kol. 3, 8; Gal. 5, 15). Streitigkeiten sind ein Zeichen von Rückständigkeit (1 Kor. 6, 7). Noch viel weniger soll es zu Prozessen kommen, und wo Anlaß zu solchen gegeben wäre, soll der Zwist unter Brüdern beglichen und ja

nicht vor Andersgläubige getragen werden (1 Kor. 6, 7 ff.). Lieber Unrecht und Beraubung leiden (a. a. O.).

Die Liebe und Uneigennützigkeit ist auch der beste Schutz des Eigentums. „Wer stiehlt, der stehle nicht mehr. Er suche vielmehr durch Arbeit seiner Hände seinen redlichen Anteil zu erwerben, damit er habe, um dem zu geben, der Bedarf hat" (2 Tim. 3, 2). Ja das Wort: du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren, und wenn es sonst noch ein Gebot gibt, wird in diesem Worte zusammengefaßt: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst" (Röm. 13, 9). Die Liebe bleibt eine Schuld gegenüber dem Nebenmenschen, an der man ständig zahlt, ohne daß sie je beglichen würde. Damit greift sie zugleich tief ins Erwerbs- und Geschäftsleben hinein. Es soll die einzige Schuld sein, die nie bezahlt wird. Paulinischer Grundsatz ist, niemanden etwas zu schulden als nur die Liebe (Röm. 13, 8).

So hat es also der Apostel nicht dem Belieben des einzelnen überlassen zu entscheiden, was die Liebe verbietet, und ebenso scharf hat er herausgestellt, was sie gebietet. So hoch er die christliche Freiheit und den Beruf zur Gottesherrschaft stellt, so faßt er doch das Verhältnis des Christen zum Christen als ein Dienstverhältnis: „Seid einander untertan in Furcht Christi" (Eph. 5, 21). „Dienet einander durch Liebe" (Gal. 5, 13). „Seid gegeneinander gütig, wohlwollend, einander verzeihend, wie auch Gott in Christo Jesu euch verzieh" (Eph. 4, 32. 2). Ein ständiges Gewährenlassen ist damit noch nicht gegeben. Sondern Paulus vertraut, daß die Gläubigen „einander ermahnen", aber „voller Güte, erfüllt mit jeglicher Einsicht" (Röm. 15, 14). Namentlich „wenn ein Mensch auf einer Sünde unversehens ertappt wird, so weiset ihr, die vom Geiste Geleiteten, den betreffenden im Geiste der Sanftmut zurecht" (Gal. 6, 1). Diese Zurechtweisung ist eine besondre Obliegenheit des Hirtenamtes, und zwar hat sie zu geschehen „angesichts aller, damit auch die übrigen Furcht bekommen" (1 Tim. 5, 20). — Über den sittlichen Mängeln wird der physische Mangel, die Dürftigkeit, nicht vergessen und ihre Hebung als Opfer vor Gott empfohlen: „Der Wohltätigkeit und des Mitteilens vergesset nicht, denn durch solche Opfer wird Gott befriedigt" (Hebr. 13, 16; ähnlich 2 Thess. 2, 13). Diese Pflicht verliert ihre bindende Kraft nicht einmal dem Feinde gegenüber. „Wenn dein Feind hungert, nähre ihn, wenn er dürstet, tränke ihn, denn wenn du dies tust, wirst du glühende Kohlen auf sein Haupt sammeln" (Röm. 12, 20). Das Vorbild für das gegenseitige Sichhelfen, Stützen, Tragen usw. ist das

Verhältnis der Glieder des menschlichen Leibes zueinander. Es hat sein Abbild in unsrer Vereinigung zu einem Leibe in Christo[14], und diese hat eine Differenzierung der Leistungen entsprechend der besondern Begabung und Begnadigung zur Folge: Diakonie, Aufmunterung, Mitteilen, Bruderliebe, zuvorkommende Ehrerbietigkeit, Beisteuern zu den Bedürfnissen der Heiligen, Gastfreundschaft, Feindesliebe, gemütvolle Teilnahme an Freud und Leid usw. (Röm. 12, 5 ff.). Das heißt in Liebe hineinwachsen in allem in den, der das Haupt ist, Christus (Eph. 4, 15). Von ihm ist die Liebe ausgegangen, bei ihm mündet sie wieder ein. Er ist ihr Quell- und Zielpunkt. Ob ihn Paulus auch gerade da nicht nannte, wo er das Hohelied der Liebe sang (1 Kor. 13), so nennt er ihn sonst um so öfter, und man braucht sich die kurzen, aber in überstürzter Eile sich drängenden Sätzchen von 1 Kor. 13 nur in ihrer geschichtlichen Ausprägung im Leben Jesu zu denken, und man hat eine glänzende Illustration zu jedem von ihnen und zugleich eine Bestätigung dafür, daß die Liebe weniger Gefühl und Empfindung, als vielmehr Gesinnung und Tat ist, daß sie den Werken und Bestrebungen der Humanität erst Wert und Weihe gibt, daß sie der beherrschende Zug im Leben der Menschenkinder sein muß, so wie sie es im Leben des Gottessohnes war.

Ein Unterschied zwischen der Art Christi und Pauli liegt allerdings insofern vor, als Christus seine Ideen vorwiegend als Anregungen und Leitsätze bietet und in Gleichnisse kleidet, während Paulus auf letztere fast vollständig verzichtet und den Gedanken die Anwendung auf das praktische Leben gibt. Ein weiterer Unterschied liegt im Urteil über den Reichtum. Urteile von der Schärfe des „Selig die Armen, wehe euch, ihr Reichen" (Lk. 6, 20 ff.) sucht man bei Paulus vergebens. Dagegen berührt er sich in den Grundsätzen für das praktische Verhalten wieder eng mit dem Herrn[15]. Er geht dem Verkehr mit den Begüterten nicht aus dem Wege, steht in brieflichem Gedankenaustausch mit ihnen (Philemon), macht von ihrer Gastfreundschaft Gebrauch, nimmt Unterstützung und Hilfe an auch von frommen Frauen (Act. 16, 15; 18, 2; 1 Kor. 1, 11), wie Jesus es getan, und verfehlt nicht, auf Gläubige in gehobener Stellung hinzuweisen.

Er kennt die Gefahren des Reichtums: Übermut, falsche

---

[14] Tr. Schmidt, Der Leib Christi (*Σῶμα Χριστοῦ*). Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken. Erlangen 1919.

[15] Vgl. Holtzmann, Die ersten Christen usw. S. 20 ff.; Rogge, a. a. O. S. 13 ff.

Sicherheit, Gottentfremdung, irdisches Trachten, Gleichgültigkeit gegen fremdes Elend. Aber er glaubt, sich begnügen zu können mit der Bestimmung: „Den Reichen dieser Welt schreibe vor, nicht hochmütig zu sein, noch sich auf den unsichern Reichtum zu verlassen, sondern auf den lebendigen Gott, der uns alles in reichem Maße zum Genusse gewährt, Gutes zu tun, reich zu werden in guten Werken, freigebig zu sein, mitzuteilen, sich eine gute Grundlage zu sichern für die Zukunft, damit sie des wahren Lebens teilhaftig werden" (1 Tim. 6, 17—19). Dies ist aber auch die einzige Maßnahme, zu der er sich betreffs der Reichen veranlaßt sieht. Seine Zurückhaltung mag zu erklären sein aus dem Charakter seiner Briefe als Gelegenheitsschreiben, in denen nur besprochen wurde, was gerade eine Regelung notwendig machte, aus der Tatsache, daß dieselben nicht Werbebriefe sind zur rückhaltlosen, die Hingabe der ganzen Stellung fordernden Nachfolge Christi im engeren Sinn, für den ausschließlichen Dienst in der Mission, also auch keinen Anlaß hatten, wie Christus in den hier in Betracht kommenden Stellen, zum Verzicht auf die ganze Habe aufzufordern, und endlich aus der Bedeutung, welche die Hilfe vermöglicher Gemeindeglieder für ihre nächste Umgebung, für die Mission über Länder und Meere, für die Armen in andern Gemeinden und nicht zum mindesten im jüdischen Mutterlande hatte (gegenüber letzterem motiviert mit der Dankespflicht für die von dort empfangenen geistigen Güter [Röm. 15, 27] und empfohlen durch die Selbsthingabe Christi [2 Kor. 8, 9]). Hierbei fallen besonders ins Auge der Gemeinsinn, die Hochherzigkeit und Umsicht des Paulus bei dem Betrieb der Sammlung fürs Heilige Land und daneben die Vorsicht und Klugheit bei der Annahme persönlicher Unterstützung. Obgleich von Jerusalem aus — allerdings ohne den Willen der Altapostel — eine rastlose und skrupellose Hetze gegen den Apostel inszeniert wurde (2 Kor. Kap. 10 ff.; Gal. 2, 4 ff.; Phil. 3, 2 ff.), zieht er doch das ganze griechische Missionsgebiet heran zu einer Kollekte für das jüdische Kernland und empfiehlt sie immer wieder, auch wo sie auf geringes Interesse stößt (1 Kor. 16, 1 ff.; II, 9, 1 ff.). Dagegen überläßt er den Gemeinden die Bestimmung der Organe für ihre Durchführung, beschränkt sich darauf, ihnen praktische Winke für dieselbe zu geben und sorgt, daß die Geber bei der Ablieferung vertreten sind, um selbst den geringsten Anlaß zum Verdacht abzuschneiden, als treiben ihn unlautere Motive, oder als wandere der Ertrag indirekt in seine Taschen.

Dieselbe Vorsicht leitet ihn bei der Annahme von Unterstützungen für seine eigenen Unternehmungen. Apostolischer Missionsgrundsatz war: „Die dem Heiligtum dienen, leben vom Heiligtum" (1 Kor. 9, 13).

Paulus stellt sein gutes Recht darauf ausdrücklich fest (9, 4 ff.), aber verzichtet auf dasselbe, entscheidet sich für die mühsame, zeitraubende und auf die Dauer auch nicht ohne Einbuße physischer Leistungskraft zu bewältigende Selbstversorgung durch die Arbeit in seinem erlernten Gewerbe als Zeltmacher und begründet sein Verfahren mit der Absicht überpflichtmäßiger Leistungen über die als Pflicht ihm obliegende Verkündigung des Evangeliums hinaus. Den Vorteil absoluter Unabhängigkeit und größeren Erfolges deutet er nur an (V. 19). Tatsächlich aber mag er für ihn das Hauptmotiv gewesen sein, denn gegenüber seiner Lieblingsgemeinde Philippi, seiner „Freude und seiner Krone" (Phil. 4, 1), geht er von der Regel ab (4, 10. 14 f.), offenbar weil er hier keine Mißdeutung zu fürchten hat.

Die soziale Fürsorge hat sich also schon eine Länder und Meere umfassende und die Völker und Stämme verbindende Organisation geschaffen und ist in festen, kundigen Händen. Dabei haben menschliche Berechnung und göttliche Gnade zusammengewirkt. Denn die von Paulus (1 Kor. 12, 28) genannten außerordentlichen Gnadengaben zum Handanlegen (ἀντιλήψεις) und Leiten schließen doch wohl die Dienstleistungen zur Linderung fremder Not in sich. Ihre besondere Befähigung war ein Fingerzeig für die Vergebung der einzelnen Posten. Daß hierbei das Vertrauen der Gemeinden tunlichst mitberücksichtigt würde, war eine Forderung der Klugheit, der auch Paulus sich nicht entzog (1 Kor. 16, 3 ff.).

Das Verhalten des Apostels beleuchtet und fördert die Lösung der sozialen Frage aber auch noch nach einer andern Seite. Den Juden galt es als selbstverständlich, daß der Gesetzeslehrer sich zugleich auf ein Gewerbe verstand, das seinen Mann nährte. In den Augen der Griechen dagegen hatte die Arbeit der Gewerbe etwas Unwürdiges und Entwürdigendes an sich, und auch die Römer der Spätzeit ließen sich von dem Vorurteil anstecken (s. o.). Wenn also Paulus, entsprechend den Anschauungen seines eigenen Volkes und dem Beispiel Jesu sich in Griechenland und Rom seinen Unterhalt durch Handarbeit verdiente, so war dies ein Bruch mit der herrschenden Auffassung, eine Erlösung vom Fluche der Minderwertigkeit und Niedrigkeit für all die Millionen, von deren Fleiß der freie Römer und Grieche zehrte, und ein energischer Anlauf zu ihrer Wiedereinsetzung in die unverkümmerten Menschenrechte. Und der Reaktivierung hienieden tritt der Gedanke an die Entlohnung im Jenseits an die Seite. Denn unter der „Arbeit" (1 Kor. 15, 58) ist zwar die hier in Frage kommende nicht ausschließlich, aber doch wenigstens auch mitzuverstehen. Ganz sicher ist der Apostel weit entfernt, durch die christliche Barmherzigkeit

und Wohltätigkeit dem Müßiggange einen Freibrief ausstellen zu wollen: „Wenn einer nicht arbeiten will, so soll er auch nicht essen“ (2 Thess. 3, 10 f.). Die Prüfung der Armen auf ihre Würdigkeit ist also eine selbstverständliche Regel paulinischer Caritas.

Ist die Erlösung der Arbeit alles, was Paulus zugunsten des Arbeiterstandes der antiken Welt, der Sklaven, tat? Nein! Zur Menschenwürde kommt die Christenwürde hinzu. „Es gibt nicht mehr Sklaven noch Freie, . . . denn ihr alle seid eins in Christo Jesu“ (Gal. 3, 28). Vor Gott und der Gemeinde standen Herrn und Hörige sich gleich. Das war für den Sklaven ein Trost, für den Herrn eine Mahnung zu einer eines Christen würdigen Behandlung und für beide eine Regelung ihres gegenseitigen Verhaltens unter dem Gesichtspunkt der Verantwortung vor der Unbestechlichkeit Gottes und der Belohnung durch ihn. Ehrliche, treue, von Augendienerei freie Pflichterfüllung ist die Nutzanwendung für den Sklaven, wohlwollende, gerechte Behandlung die für die Herren (Eph. 6, 5—9). Anderswo wird an das Gefühl der Verantwortlichkeit für den guten Ruf der Christen vor Andersgläubigen appelliert, um die Sklaven zu ehrerbietiger Haltung zu veranlassen. Die Hörigkeit einem christlichen Herrn gegenüber bedingt kein Recht zur Geringschätzung, sondern die Pflicht desto treueren Dienstes (1 Tim. 6, 1. 2). Die Unterwürfigkeit, Gefälligkeit in allem, Ehrlichkeit, Zuverlässigkeit schuldet der Sklave der Lehre unsres Erlösers Jesu Christi, welcher er Ehre machen und zur Zierde gereichen soll (Tit. 2, 9. 10).

An den Rechten, namentlich dem Eigentumsrecht der Herren, wird also nicht gerüttelt. Eingeschränkt wird es nur durch die Forderungen der Menschen- und Christenwürde. Auch wo Paulus den dem Philemon entlaufenen, zum Christentum bekehrten und in seinem Dienste als besonders geschickt bewährten Onesimus sich sichern möchte, geschieht es nicht ohne ausdrückliche Anerkennung der Rechte des bisherigen Besitzers und die Zusicherung eines allerdings sehr imaginären Entgeltes für den entstandenen Ausfall (Philem. 10—20). Ja selbst seine Entscheidung für den Fall der Möglichkeit, die Freiheit zu erlangen, beginnt und schließt er ab mit der Mahnung: „Ein jeder bleibe in dem Stande, in welchem er berufen ist“ (1 Kor. 7, 20. 24), und dem im Sklavenstande Berufenen gibt er die Weisung: „Laß es dich nicht kümmern!“ Es könnte also nicht befremden, wenn er sich für das Verbleiben im Sklavenstande entscheiden würde, selbst wo der Weg zur Freiheit offen steht. Man streitet allerdings noch darüber, ob er dies tatsächlich tut, wie man sich schon in den Tagen

des Chrysostomus strittt[16]. Jedenfalls gipfeln die umstehenden Ausführungen des Paulus in der Warnung vor unnötigem Standeswechsel. Damit stimmt es vollständig überein, wenn Paulus in V. 22 sagt: „Denn der im Herrn berufene Sklave ist ein Freigelassener Christi; ähnlich ist auch der als Freier Berufene ein Sklave Christi." Hieße es nur: Der im Herrn berufene Sklave ist ein Freigelassener Christi, so könnte man darin einen allerdings mit den übrigen, die Indifferenz der äußeren Verhältnisse betonenden Ausführungen wenig harmonierenden Hinweis auf das Unwürdige in der Sklavenstellung eines Freigelassenen Christi sehen. Wenn er aber sofort anfügt, der als Freier Berufene sei ein Sklave Christi, so ist damit die Indifferenz der Lebensumstände nur verschärft und gesagt: vor Christus ist jeder frei und Sklave zugleich. Sicherlich liegt also kein Motiv zur Emanzipation darin. Und wenn man aus Apg. 16, 37; 22, 25; 23, 27 eine Hochschätzung der äußeren Freiheit bei Paulus herausliest (Bisping), so handelt es sich an den zwei letzten Stellen um das römische Bürgerrecht und in der ersten schwerlich um die Zugehörigkeit zum Stand der Freien, sondern um die Freiheit der Entschließungen und des Handelns. Müßte man 21 b der Korintherstelle übersetzen mit „aber selbst wenn du frei werden kannst", so läge darin eine Stütze der These gegen die Emanzipation. Denn ein Satz mit „selbst wenn" kündet einen Nachsatz an, der etwas anderes bringt, als der Vordersatz eigentlich erwarten ließe, in diesem Falle also das Verbleiben im Sklavenstande. Doch haben Steinmann u. a. mit Recht auf 2 Kor. 11, 15; Phil. 3, 12 u. a. verwiesen, wo *εἰ* = wenn und *καί* = auch ist. Der Sinn wäre dann: „Wenn sich zum Wunsch nach Freiheit auch noch die Möglichkeit ihrer Erlangung bietet." Nun ist nur noch zu entscheiden, ob das folgende *μᾶλλον χρῆσαι* zur Ergänzung *ἐλευθερίᾳ* oder *δουλείᾳ* bekommt. Der Kontext würde *δουλείᾳ* nahelegen, d. h. den Verbleib im Sklavenstand. Man wollte allerdings in der Formel selber (*μ. χρ.*) etwas Befremdliches finden, jedoch ohne Grund. *χρῆσαι* = „sich in die Umstände zu schicken wissen" gibt einen guten Sinn und bedeutet die Fortsetzung des bereits bestehenden Besitzes oder Gebrauches. Der Beginn einer neuen Lage wird durch *κτῆσαι* ausgedrückt (Arist. Pol. 1, 8 [Kiefl] S. 102). Dagegen glaubte man den Aorist *χρῆσαι* „der nicht auf einen (beharrenden) Zustand, sondern auf Bewegung, Handlung deutet", geltend

[16] Die Literatur bei Kiefl (Die Theorien usw.), der sich gegen das Beschreiten des Wegs zur Freiheit entscheidet. Die gegenteilige Ansicht vertritt Steinmann (seine Schriften genannt in „Sklavenlos" S. 100); beachtenswert das Geständnis: „Rein sprachlich betrachtet sind beide Auffassungen möglich."

machen zu können gegen den Rat, Sklave zu bleiben (Bischoff). Allein der Sprachgebrauch des Paulus unterscheidet nicht scharf zwischen Aorist und Präsens, sonst könnte er nicht im selben Kapitel V. 9 den Aorist γαμησάτωσαν, V. 15 das Präsens χωριζέσθω gebrauchen, beide Male von einer „Handlung" oder „Bewegung" mit dauernder Wirkung. Der Text zwingt also die These für die Sklavenemanzipation nicht auf. Der Kontext steht ihr im Wege. Und selbst wenn der Apostel der Emanzipation das Wort reden würde, so geschähe es so sehr nur nebenbei und unter so energischem Eintreten für das Ausharren im bisherigen Stande, daß letzteres die Regel bleiben muß. Auch wo man ihn für die Emanzipation in Anspruch nimmt, glaubt man ihn deshalb entschuldigen zu müssen, da er, im Judentum aufgewachsen, sich die Lage des Sklaven nach den nicht ungünstigen heimatlichen Verhältnissen zurechtgelegt habe. Dabei übersieht man jedoch, daß er schon in seinen Knabenjahren zu Tarsus auch heidnische Verhältnisse kennen lernte, zur Zeit des ersten Korintherbriefes schon mehr als ein Jahrzehnt lang Gelegenheit und zugleich sehr triftige Gründe hatte, sich mit dem Stand der Dinge in Griechenland, Kleinasien und Syrien bekannt zu machen, und daß er den Philemonbrief im Zentrum der römischen Welt schrieb. Daß dort die Sklaven besser gehalten würden, wie man von andrer Seite her bemerkt, das wird durch die Sklavenkriege, die Details vom Leben am Kaiserhof und die Erfahrungen Epiktets nicht sehr wahrscheinlich, sondern das Urteil des Paulus ist bedingt durch seine Betrachtungsweise, die sich mit der des Herrn eng berührt: Er beurteilt die Dinge „von oben". Das „Halten der Gebote" ist ihm die Hauptsache (1 Kor. 7, 19), und das ist in keinem Stande unmöglich. Von hier aus ist kein Anlaß für den Sklaven, zur Freiheit zu drängen, noch für den Freien — wovor Paulus auch warnen muß —, sich zum Sklaven von Menschen zu machen, also sich der Freiheit zu begeben (7, 23 b).

Trotzdem bleibt dem Apostel sein Verdienst um die Besserstellung und schließliche Befreiung der Sklaven gewahrt. Vor Gott und innerhalb der Gemeinde stellt er sie als gleichberechtigt neben die Herren, vom Gemeindedienst und den Gemeindeämtern sind sie nicht ausgeschlossen; sie können also unter Umständen sogar die Vorsteher ihrer Herrn werden, und bei dem von Paulus immer wieder betonten Wechselverhältnis zwischen materiellen und ideellen Leistungen bzw. Gegenleistungen (Gal. 6, 6; 1 Kor. 9, 7 ff; Philem. 1, 19; Phil. 4, 15) war damit weitere Aussicht zur Hebung ihrer Lage gegeben. Von ihrer Arbeit war der Fluch genommen und, soweit sie bedürftig waren, sorgte die christliche Caritas für sie. Sie waren vollberechtigte Menschen

geworden, und das „Kommet zu mir, die ihr mühselig und beladen seid", weckte frohe Hoffnung auch fürs Jenseits. Man hat also ein gutes Recht, den Philemonbrief, der die Sklavenfrage an einem konkreten Beispiel erörtert, trotz seines geringen Umfanges als die magna charta libertatum für die Enterbten jener Zeit zu bezeichnen.

Wenn man es befremdlich findet, daß Paulus nicht direkt für die Emanzipation eintrat und eine Antisklavereibewegung wenigstens innerhalb des Christentums einleitete, so vergißt man, daß er damit das wirtschaftliche Todesurteil über das junge Christentum ausgesprochen hätte. Die landwirtschaftliche und gewerbliche Arbeit bis hinauf zum Kunstgewerbe war in der antiken Welt Arbeit von Sklaven. Ihnen mit einem Ruck ausnahmslos die Ketten lösen, hieß, die Betriebe ihrer Herren lahmlegen. Soweit letztere Heiden waren, war gar keine Möglichkeit zu einem solchen Unterfangen, und soweit sie Christen waren, bedeutete es für sie den Ruin. Die Sklaven aber wären auf die Straße gesetzt und nur vor die Möglichkeit gestellt worden, entweder zu verkommen, oder sich wieder in die Sklaverei zu verkaufen, nur nicht mehr an einen Christen, sondern einen Heiden oder Juden.

Wollte man nicht mehr Schaden als Nutzen anstiften, so mußte man erst die Gesellschaft zum Glauben an die Menschenrechte und zur Achtung vor der Arbeit erziehen — und hier wirkte die Stoa kräftig mit [17]. Der Druck der Minderwertigkeit war dann vom Sklaven genommen, mit der Arbeit als freier Mann zugleich die Existenz für die Zukunft garantiert, und die christliche Nächstenliebe erklärte sich auch bald bereit, mit der Freiheit eine entsprechende Ausstattung zu gewähren. Paulus bleibt also der Apostel der Freiheit auch für die Sklaven, er hat sie jedoch der Freiheit zugeführt auf dem längeren, aber sicheren Wege von innen nach außen, der Erziehung zur moralischen Freiheit. Die hohe Wertung der Arbeit und ihre nachdrückliche Empfehlung durch das eigene Beispiel des Apostels hat die weitere und selbstverständliche Folge, daß er für den richtigen, verständigen Gebrauch ihres Ertrages sorgt bei den Gläubigen und zwar aus religiösen Motiven: „Ein großer Gewinn ist die Frömmigkeit mit Genügsamkeit. Denn wir haben nichts in diese Welt hereingebracht. Es ist sicher, daß wir auch nichts mit hinausnehmen können. Zu sorgen brauchen wir uns nicht. Gott läßt uns nicht los und läßt uns nicht im Stiche" (Hebr. 13, 5). „Wenn wir aber Nahrungsmittel und Kleidung (Bedeckung) haben, wollen wir es uns mit ihnen

[17] Die Belege bei Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart 1894, S. 100; Schneider, a. a. O. S. 25. 38. 40 ff.

genügen lassen" (1 Tim. 6, 6—8). Er bekämpft das Trachten, den Besitz auf unredliche Weise zu vermehren (Eph. 5, 5) und weiß daran zu erinnern, daß Geldgier sogar zum Abirren vom Glauben führen kann (1 Tim. 6, 10). Wo ihm seine eigene Umgebung ein Beispiel der Uneigennützigkeit bietet, greift er auch zu diesem (Phil. 2, 20ff.). Er warnt aber auch vor Trunkenheit als der Quelle von „Liederlichkeit" (Eph. 5, 18), stellt also eine natürliche Tugend in den Schutz einer sittlichen Idee, wie er die Warnung vor Unzucht und Habgier mit dem Hinweis auf die bis zur Selbstaufopferung sich verzehrende Liebe Christi motiviert (Eph. 5, 2 f.). Auch die Rücksicht auf die Schwäche des Nebenmenschen kann Anlaß zum Verzicht auf einen an sich erlaubten Genuß werden (Fleisch und Wein: Röm. 14, 14 f.), wenngleich Speise und Trank usw. nicht maßgebend sein darf bei der Beurteilung des Menschen (Kol. 2, 16).

Paulus hat also wirtschaftliche und sittliche Tugenden aufs engste miteinander verbunden.

Sein ganz besonderes Interesse widmet der Apostel dem engsten und intimsten Kreise, den es für den Menschen hienieden gibt, der Familie und dem dieselbe begründenden Sakramente, der Ehe. Getreu der Lehre seines Meisters hält er fest an ihrer Unauflöslichkeit bis zum Tode des einen Gatten (Röm. 7, 2; 1 Kor. 7, 10). Und die Treue selbst über dessen Tod hinaus, also unter Verzicht des Witwers auf Wiederverheiratung, ist ein Ideal, das er wenigstens vom Bischof verlangt (1 Tim. 3, 2). Die Unauflöslichkeit der Ehe ist denn auch trotz des kurzen Bestandes des Christentums den Gläubigen schon um die Mitte des ersten Jahrhunderts eine so selbstverständliche und unverbrüchliche Forderung, daß Christen die Ehe mit dem heidnischen Eheteil fortsetzen zu müssen glaubten, auch gegen dessen Willen, unter Umständen, die das Zusammensein zum Sklavenverhältnis machten, weil sie sich der Hoffnung hingaben, ihn vielleicht noch zu retten, d. h. für das Christentum zu gewinnen (1 Kor. 7, 15). In diesem Falle erlaubt der Apostel auch dem christlichen Eheteil die Trennung [18]. In allen übrigen erklärt er sich gegen dieselbe (V. 10), und wo sie unvermeidlich ist, wenigstens gegen die Wiederverheiratung. Eine Trennung aus religiösen Bedenken bei Mischehen verwirft er, falls der ungläubige Eheteil zur Fortsetzung der Ehe bereit ist (V. 12—14).

Eine weitere Wirkung der Ehe ist die eheliche Pflicht

[18] Zur Wiederverheiratung — privilegium Paulinum —, weil schon die Einleitung des Abschnitts über Ehen mit einem Heiden (*τοῖς δὲ λοιποῖς* a. a. O. V. 12) dieselben unterscheide von rein christlichen Ehen (Vollehen: *τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν*) u. den Details über die Virginität vgl. B. Ztfrg. IX 3/4.

i. e. S., die Gewährung des ehelichen Umgangs ohne das Recht willkürlicher Weigerung. Nur gegenseitiges Übereinkommen und religiöse Ideale können zeitweilig davon entbinden. Im übrigen ist das Kindergebären Mittel zur Rettung, vorausgesetzt, daß die Kinder in Glaube, Liebe und Heiligung mit Besonnenheit verharren (1 Tim. 2, 15). Das Geschlechtsleben erhält also seine religiöse Weihe und schließt die Verantwortung für die sittliche Entwicklung der Kinder mit ein. Mit feinem Takt und in richtiger Würdigung der besondern Anlage hiefür ist dabei der Frau die Hauptarbeit zugewiesen, freilich ohne daß darüber die Pflichten des Mannes verkannt wurden. Wird ihm doch geradezu eine Art Priesterwürde in der Familie zuerkannt mit der Aufforderung, beim Gebet an jeglichem Versammlungsort reine Hände zu erheben ohne Zorn und Streit. Die Fehler, zu denen die Frauen neigen, werden durchaus nicht verschleiert. Sie werden aufgefordert, sich züchtig zu kleiden, bescheiden zu schmücken, unter Verwerfung von künstlichem Haarputz, Gold, Perlen, kostbaren Gewändern, sich zur Frömmigkeit zu bekennen durch gute Werke, aber von der Lehrtätigkeit ausgeschlossen, vor Herrschsucht gegenüber dem Manne gewarnt und zum Stillschweigen ermahnt (1 Tim. 2, 9—12; 1 Kor. 14, 34). Eine solche Hingabe an einen weitverzweigten, oftmaligen Verzicht fordernden Pflichtenkreis bedarf kräftiger Motive und reicher Gnaden. Darum hält Paulus den Ehegatten das Verhältnis Christi zu seiner Kirche mit seinen Geheimnissen an Liebe auf der einen, Unterordnung in Furcht auf der andern Seite als zugkräftiges Ideal vor Augen (Eph. 5, 32 f.) und will die Entscheidung für oder wider die Ehe der Laune, Willkür und andern irdischen Erwägungen entzogen wissen. Maßgebend ist allein der Gnadenruf Gottes (1 Kor. 7, 7). Durch diese hohe Einschätzung der Ehe ist der Apostel salviert gegen die Angriffe, zu denen seine Anschauungen über Ehe und Jungfräulichkeit den Anlaß gaben, namentlich den, den man aus 1 Kor. 7, 9 ableiten könnte, als wäre ihm die Ehe lediglich ein Zugeständnis an die Macht der Sinnlichkeit. Es ist damit nur ein Gesichtspunkt geltend gemacht mit Unterdrückung aller übrigen.

Die Sympathien des Apostels gelten allerdings der Jungfräulichkeit[19] (a. a. O. 2. 7. 8. 38). Er betont aber, daß es sich dabei nicht um ein Gebot des Herrn, sondern um seine persönliche, allerdings der göttlichen Begnadigung und der eigenen Treue nicht entzogene Meinung handle (V. 25). Auch ist der Druck der Zeitverhältnisse durch-

[19] Vgl. die Arbeiten von Achelis und die dort genannte Literatur, außerdem Jülicher, Die geistlichen Ehen in der alten Kirche, Arch. f. Religionswissenschaft 1904.

aus nicht allein bestimmend für ihn (26. 29. 31). Die rückhaltlose Verfügbarkeit für Gott (V. 32. 34 f.) ist ein Vorzug der Jungfräulichkeit für alle Zeiten. Die Ideen des Paulus fanden denn auch ein so tiefes Verständnis, daß einzelne geradezu Bedenken trugen gegen Heirat ihrer Jungfrauen, auch wo die Verhältnisse für dieselbe sprachen. — Die Leistungen, die die Jungfräulichkeit im Dienste des Herrn für Mission, Krankenpflege, Kindererziehung, Waisenfürsorge vollbrachte, haben dem Apostel recht gegeben. Die Kräfte, die sie der Familie entzieht, kommen den Familien und der Gesellschaft in andrer Weise zugute und waren namentlich in Zeiten der Not ein Hort, den man wohl zu würdigen wußte. Sie ermöglichten und ermöglichen ein soziales Wirken im eminenten Sinn. Paulus ist durch ihre Freilegung ein Wohltäter der Menschheit geworden. Der Gönner des „Hagestolzen- und Jungferntums" mit ihren unangenehmen Begleiterscheinungen wollte er nicht sein und war er nicht.

Dem Scharfblick des Apostels entging es nicht, daß dem Christentum besondre soziale Aufgaben erwachsen gegenüber den Familien, welche den Ernährer verloren haben. Als Mann der Tat, der den Wert und die Leistungsfähigkeit der Persönlichkeit kennt und auszunützen weiß, verweist er die Witwe nicht sofort auf die Gemeindefürsorge, sondern auf die Selbsthilfe (1 Tim. 5, 4 ff.) und zwar für den Pflichtenkreis im eignen Hause, wie über dasselbe hinaus gegen die Eltern (V. 5), und dann auf die Hilfe der nächsten Umgebung und erst zu allerletzt auf die Gemeinde (V. 16). Ist sie völlig vereinsamt, so soll sie desto innigeren Anschluß bei Gott suchen. Paulus kennt die Gefahr der Vereinsamung, die leicht zu Müßiggang und Schwätzereien führt, und schärft als Gegenmittel die Wahrung des guten Namens ein. Als Prüfstein dafür darf wohl der enge Zusammenschluß zwischen Erfüllung der häuslichen Pflichten einerseits und dem Bekenntnis des Glaubens und der Wahrung der Christenwürde andrerseits angesehen werden (V. 8). Hier spielt der Grundgedanke des Gleichnisses von den Talenten herein. Aus der Schar der übrigen scheidet er noch zwei besondere Klassen aus: solche, die durch die Jahre, Treue gegen den Mann über das Grab hinaus, guten Leumund, Betätigung in der Nächstenliebe und Eifer in guten Werken bewährt sind — die mögen für den engen Kreis der „Witwen" auserwählt werden, welche, offenbar in eine besondre Liste eingetragen, mit den Vertrauensposten des Gemeindedienstes bekleidet und doch wohl auch, wenn nötig, der Fürsorge durch die Gemeinde empfohlen werden — und als zweite Gruppe die jüngern, die sinnliche Gelüste wider Christum bekommen, heiraten wollen, der Treue gegen den toten Gatten vergessen, dem Umher-

schweifen, dem Müßiggang und der Geschwätzigkeit sich überlassen und in einzelnen Fällen schon dem Satan anheimgefallen sind: von ihnen verlangt er weder Gemeindedienst noch erzwungene Enthaltsamkeit, sondern bestimmt (ähnlich 1 Kor. 7, 9), sie sollen heiraten, Kinder gebären, Hausmutter sein und dem Widersacher keinen Anlaß zur Lästerung geben (V. 14).

Trotz seines idealen Geistesfluges hat also Paulus den nüchternen Sinn für die rauhe Wirklichkeit nicht verloren und in seinen Maßnahmen ein Vorbild geschaffen, das mustergültig bleibt für alle Zeiten, nicht um einfach kopiert, sondern um als Anregung ausgenützt und den konkreten Verhältnissen angepaßt zu werden.

Für die christliche Propaganda war die Freizügigkeit in dem ganzen, fast alle damaligen Kulturvölker umfassenden Römerreich ein großer Vorteil, und der Zusammenbruch der nationalen Schranken hatte eine Verflüchtigung nationaler Vorurteile zur Folge, die einer Religion mit universellen Zielen nur förderlich sein konnte. Unter solchen Umständen ist es verständlich, daß Paulus eine hohe Meinung vom Staate hat und dementsprechend sich die staatlichen Pflichten des Christen zurechtlegt (Röm. 13, 1 ff.).

Nach seiner Auffassung verdankt die Obrigkeit ihre Stellung weder eigener Rücksichtslosigkeit, noch einem öffentlichen Vertrag, sondern göttlicher Einsetzung (V. 1). Sie ist für den Untertanen Gottes Diener zum Guten (V. 4), nicht etwa nur Polizeiorgan zur Rüge des Bösen. Die Verpflichtung ihr gegenüber reicht also weiter, als ihr Zorn und ihr Schwert reicht. Sie wurzelt im Gewissen (V. 5). Auch die Entrichtung der Steuern ist Gewissenssache als Leistung an ein Organ Gottes und Beitrag zur Lösung ihrer Aufgabe, der Förderung des Guten (V. 6). Aber mit Steuern und Furcht sind die Pflichten ihr gegenüber nicht erschöpft, sondern sie hat Anspruch auf Ehre, und deren Leistung ist Gewissenssache so gut wie die Steuern (V. 7).

Wie nahe sich im Bewußtsein des Apostels politische und soziale Pflichten berühren, wie wohlbegründet also das Recht ist, soziale Aufgaben mit zu dem „Guten" zu rechnen, das dem Staate obliegt, zeigt der direkte Übergang von den Pflichten gegen die Obrigkeit zu der Mahnung, niemandem etwas schuldig zu bleiben als die gegenseitige Liebe (V. 8). Die Obrigkeit ist ihm der Hort der öffentlichen Ordnung, Ruhe und Sicherheit. Man hat darum guten Grund, die Macht, die gegenüber den Endwirren zunächst noch einen Damm bildet (2 Thess. 2, 6), auf den römischen Staat zu deuten. Gegen Ende

seines Lebens lernte er denselben allerdings von einer weniger angenehmen Seite kennen, und die Schatten des neronischen Willkürregiments fielen auf seinen Lebensabend. Trotzdem ordnet er in einem seiner letzten Briefe (1 Tim. 2, 2 ff.) Gebete verschiedener Art an für „Könige und alle, die sich in obrigkeitlicher Stellung befinden, im Interesse einer zurückgezogenen und ruhigen Lebensführung in Frömmigkeit und Ehrbarkeit. Denn dies ist gut und angenehm vor Gott, unserm Retter, welcher will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen". Die politische und soziale Aufgabe des Staates spitzt sich also zu einer religiösen zu und löst auf seiten der Untertanen religiöse Gegenpflichten aus. Die Mängel in der konkreten Ausprägung der Staatsidee und der zeitgenössischen Verwirklichung der Staatsaufgabe vermochten das hohe Ideal nicht zu trüben, das Paulus vom Staate hatte, noch das Pflichtbewußtsein ihm gegenüber zu lockern.

Deutlicher noch als aus den Paulusbriefen ergibt sich aus der Geschichte der paulinischen Missionstätigkeit im zweiten Teil der Apostelgeschichte, was der Schutz des römischen Reiches für die Glaubensboten bedeutete. Gegenüber den Wallungen des Volkswillens sind die Behörden ein fester Hort und Schutz (19, 38; 22, 25; 23, 10). Selbst die Juden müssen die Vorzüge der römischen Rechtspflege anerkennen (25, 16). Die Fälle von Bestechlichkeit sind verhältnismäßig selten (23, 26; 24, 26). Noch in der Gefangenschaft darf Paulus die vornehme Gesinnung römischer Machthaber erfahren (23, 24 ff.; 28, 1. 7. 10).

Die Organisation der Caritas in einer an keine nationalen Schranken gebundenen Ausdehnung, namentlich zugunsten des Judenlandes, findet eine neue urkundliche Bestätigung und ist um so bedeutsamer, je weniger die gelegentlichen Spannungen zwischen Juden- und Heidenchristentum verschleiert werden (Kap. 11 u. Kap. 15; 24, 17). Nicht minder bedeutsam ist die Tatsache, daß die Armenpflege schon in der Urgemeinde zu Jerusalem sorgfältig geregelt und einem Stabe von Gemeindebevollmächtigten übertragen wurde, deren weit über die Erfordernisse ihres Amtes hinausgehende Befähigung Stephanus und Philippus glänzend beweisen. Namentlich Stephanus hat die Liebe in jeder Gestalt geübt, auch in der schwersten, der Feindesliebe (7, 59). In einer Reihe von Gemeinden stehen wohlhabende Frauen in der vordersten Linie, wenn es gilt, dem Elend zu steuern und namentlich bedrängten Witwen beizustehen (9, 36. 39) oder die Glaubensboten zu beherbergen (16, 15). Aber auch die Männerwelt leiht der werktätigen Nächstenliebe ihre Kraft, selbst auf heidnischem Boden (10, 2). Der Lohn ist beiderseits

die Berufung zum Christentum. Die enge Verbrüderung von sozialem Wirken und frommer Gesinnung zeigt der Heide Kornelius (10, 2).

Aus einzelnen Angaben möchte man den Schluß ziehen, daß in der Christengemeinde zu Jerusalem Gütergemeinschaft herrschte (2, 44; 4, 32)[20]. Es wird jedoch von Petrus ausdrücklich hervorgehoben, daß keine Vorschrift und kein Zwang hiezu bestand (5, 4). Die dauernde Unterstützungsbedürftigkeit Jerusalems (s. o.) ist ein weiteres Zeugnis dafür, daß es sich um keine durchgreifende, dauernde Einrichtung handeln kann. Aber es ist bezeichnend für die fortzeugende Kraft des sozialen Sinnes des Judentums, daß an seinem Hochsitz auch das Christentum der Not sofort sein volles Interesse zuwandte und steuerte, so gut es konnte. Und erfreulich ist es, daß auf rein heidnischem Boden die Anknüpfungspunkte nicht ganz fehlten, das nötige Verständnis also unschwer zu erzielen und selbst durch die Gehässigkeit der Judaisten nicht zu trüben war.

III. Die Altapostel.

Die Schriften aus dem Kreise der Altapostel, soweit sie über die Schilderung des Lebens Jesu hinausgehen, sind mit dem göttlichen Meister einig in der Verherrlichung der Liebe und ihrer Verzweigung zur Gottes- und Nächstenliebe. Am Feuer seiner Liebe entzündet sich die Nächstenliebe (1 Joh. 4, 10). Seine Opfertat in der Hingabe des Sohnes ist ihr leuchtendes Vorbild (1 Joh. 3, 16). Sie ist ein Gebot, so unerläßlich wie der Glaube (1 Joh. 3, 23) oder die Gottesliebe (4, 21). Sie ist ein Beweis, daß Gott und seine Liebe in uns ist (1 Joh. 4, 21). In der Frömmigkeit wird die Bruderliebe betätigt und in der Bruderliebe die Liebe überhaupt (2 Petr. 1, 7). Sie ist aus Gott, wie jede gute Gabe (Jak. 1, 17), und sie kennt Gott (1 Joh. 2, 15). Sie ist zunächst Gesinnung, regelt aber eben als solche unser ganzes Verhältnis zum Nebenmenschen; sie fordert ein Lieben nicht mit Worten, sondern in der Tat und Wahrheit (1 Joh. 3, 18). Sie macht einmütig, teilnehmend, veranlaßt zur Pflege der Brüderlichkeit, macht barmherzig, bescheiden, demütig, vergilt nicht Böses mit Bösem, sondern im Gegenteil, sie segnet (1 Petr. 3, 8 f.). Es ist eine Forderung der reinen Religion, Waisen und Witwen aufzusuchen in ihrer Trübsal (Jak. 1, 27). Mit bloßen Vertröstungen ist dem Bruder

[20] Die richtige Beurteilung der Lage bei Tröltsch, Soziallehren S. 49; Baumgartner, Z. k. Th. 1909, S. 625 ff.; Rogge S. 75.

oder der Schwester nicht geholfen, wenn sie nackt sind oder der täglichen Nahrung entbehren (Jak. 2, 15), und wer sein Herz dem Elend verschließt, hat keine Gottesliebe (1 Joh. 3, 17). Nationale Schranken gibt es dabei nicht, sondern dem Bruder wie dem Fremden gilt es, Gutes zu tun (3 Joh. 1, 5). Gastfreundschaft soll geübt werden ohne Murren (1 Petr. 4, 9), und wo sie verweigert und bei andern bekämpft wird, da erstehen ihr in den Aposteln selber Verteidiger (3 Joh. 10).

Die Liebe, so gefaßt und geübt, verbindet den Christen mit dem Christen, wirbt dem Christentum Achtung bei den Außenstehenden, und durch Wohltaten empfiehlt man sich dem Schöpfer (1 Petr. 4, 19). Ja ihre Wirkung ist nicht beschränkt auf diese Welt. Sie bewirkt auch, daß wir Zuversicht haben am Tage des Gerichtes, weil wir in dieser Welt sind, wie Gott ist [eben durch die Liebe] (1 Joh. 4, 17). Dagegen ergeht ein Gericht ohne Erbarmen über den, der keine Barmherzigkeit übt, während die Barmherzigkeit über das Gericht triumphiert (Jak. 2, 12 f.). Und zwar beschränkt sich die Barmherzigkeit des Menschen gegen den Mitmenschen nicht auf die Tat und Hilfe, sondern kommt schon zum Ausdruck im Urteil über ihn. Darum warnt Jakobus (5, 9): „Murret nicht widereinander, Brüder, damit ihr nicht gerichtet werdet" — sicher ein Nachklang des Wortes Jesu: „Richtet nicht, und ihr werdet nicht gerichtet werden." Und wie schon Petrus auf den innigen Zusammenhang zwischen religiösem und sozialem Leben, zwischen Versehen auf dem einen und Vergehen auf dem andern Gebiet hingewiesen hatte, so konstatiert Jakobus einen Kausalnexus zwischen Zerrissenheit und Seelenzerklüftung im Gemeinde-, Nachlässigkeit im Gebetsleben (4, 1 ff.). Umgekehrt weiß Petrus (I 4, 9) aus dem Gedanken, daß das Ende von allem sich genaht hat, kräftige Motive für Wachsamkeit und Gebet, wie Betätigung der Liebe in Gastfreundschaft und den mannigfachen Forderungen des Gemeindedienstes zu gewinnen. Ihm sekundiert Johannes und zieht die weitere Konsequenz der Selbstbeschränkung und Enthaltsamkeit (I 2, 16 ff.). Seine Worte haben einen weltflüchtigen, fast weltfeindlichen Klang, wenn er sagt (V. 16): „Alles in der Welt ist Augenlust und Fleischeslust und Hoffart des Lebens." Aber der unheimliche Zusammenhang, den er (wie Petrus, vgl. 2 Petr. 2, 13 ff.; vgl. auch 1 Joh. 4, 8) zwischen Weltsinn und Üppigkeit einerseits, Gottvergessenheit und Christusfeindlichkeit andrerseits, also zwischen sozialer und religiöser Tugend bzw. Pflichtvergessenheit nachweisen kann, gibt ihm das Recht dazu und erklärt seinen Eifer. Die christliche Tugendschule war zugleich soziale Schulung, und ein christliches Leben wies das soziale Leben von selber in die richtigen Bahnen.

Wie genau Johannes seine Zeit kannte und wie drastisch er ihr Leben, auch die Erscheinungen des sozialen Lebens zu schildern vermochte, zeigen die viel bewunderten Sittenbilder der Geheimen Offenbarung. Ob er den Leser in die Gemeinden Kleinasiens geleitet, ob er ihn zur Beherrscherin der damaligen Welt am Tiberstrom führt, überall stellt er ihn mitten hinein in reichbewegtes, wenn auch nicht immer gesundes Leben. Es läßt sich kaum ein anschaulicheres Bild des Gesellschafts- und Genußlebens, also auch kaum ein lehrreicherer Einblick ins soziale Leben mit seinem Getriebe und seinen Ausschreitungen denken, als das Sittenbild des kaiserlichen Rom Apok. 18, 9 ff. Dort klagen über den Fall Babylons (= Roms) die Könige, die mit ihr gebuhlt und geschwelgt haben. Es klagen die Kaufleute, weil nun niemand mehr ihre Waren kauft, Waren von Gold, Silber, Edelstein und Perlen, von Leinwand, Purpur, Seide und Scharlach, allerlei Thujahölzer, Elfenbeingerät, Gerät aus kostbarem Holz, Erz, Eisen und Marmor, ferner Zimmet, Amomsalbe, Räucherwerk, Myrrhen und Weihrauch, Wein und Öl, Feinmehl und Weizen, Rinder und Schafe, Pferde und Wagen, Sklaven und Menschenseelen, und alle Steuerleute, Küstenfahrer, Schiffer und alles, was zur See fährt, sie stehen von ferne und klagen über die Stadt. Durch sie sind reich geworden alle, die da Schiffe haben auf dem Meere, von ihrem Reichtum. Und da Babylon geworfen ist, wird kein Ton mehr gehört von Zitherfängern und Musikern, Flötenspielern und Posaunenbläsern und kein Künstler irgendwelcher Kunst soll mehr gefunden werden. Die Kaufleute der Stadt waren geradezu „die Magnaten der Erde".

Die Sittenbilder der römischen Satiriker schützen den Apokalyptiker gegen den Vorwurf unberechtigter Strenge, und sein eigenes Werk stellt ihn sicher gegen den Tadel mangelnden Verständnisses für das Schöne und seine Berechtigung. Die grandiose Architektur der Apokalypse bezeugt ihm einen fein ausgebildeten Sinn für Harmonie und Ebenmaß. Seine Schilderungen des Himmels, die künstlerische Ausstattung des Gottesdienstes in demselben mit Farben und Tönen bekunden ihm eine reiche ästhetische Veranlagung. Er ist kein grundsätzlicher Gegner dessen, was das Leben schmückt, sondern nur der Entweihung und Schändung desselben durch Übermaß und Verschwendung.

Bedenklicher wäre es, wenn seine Stellungnahme zur Obrigkeit einem Bruch mit den Grundsätzen der andern Apostel gleichkäme und seine Schrift ein Manifest zum Aufruhr gegen die Staatsgewalt wäre. Tatsächlich besteht ein scharfer Gegensatz zwischen der Aufforderung des Weltapostels zur Fürbitte für die Träger der staatlichen Ordnung und

den Schilderungen des Frevels und der Strafe Babylons und der Könige, die mit ihr buhlten, bei Johannes. Es besteht aber auch ein scharfer Gegensatz zwischen der Repräsentation der römischen Staatsgewalt, wie sie Paulus z. B. beim Prokonsul Gallio zu Korinth erfahren durfte, und dem an die Tage Neros erinnernden Willkürregiment Domitians, unter dessen Druck die Kirche in der Zeit der Apokalypse litt. Die Züge ihres Bildes römischer Üppigkeit lassen sich aus den Zeugnissen der Profanschriftsteller bestätigen. Sie berühren sich mit dem paulinischen Sittenbilde Röm. 1, 24 ff., und das Verderben als Folgeerscheinung ließ sich unschwer voraussehen. Die Äußerungen des Johannes sind also ähnlich zu bewerten wie die Droh- und Strafweissagungen Jesu gegen das jüdische Nationalzentrum und der Propheten gegen die gottvergessenen Könige. Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie nicht dem Volke das Recht der Exekutive zugestehen, sondern der Vorsehung die Zukunft anheimgeben und nur deren strafendes Eingreifen ankündigen. Sie hat eingegriffen und das Römerreich in Trümmer geschlagen, das Christentum aber besteht bis auf diesen Tag.

Fast zwei Jahrtausende trennen uns von der Entstehungszeit des neutestamentlichen Kanons, und sie sind am Volksleben nicht spurlos vorübergegangen. Trotzdem zeigen die sozialen Aufgaben der Gegenwart in manchen Punkten eine merkwürdige Ähnlichkeit mit denen aus den Tagen des Niedergangs der Antike. Es hat nicht an Stimmen gefehlt, welche auch uns die Nähe des Zusammenbruchs ankündigten, und an Richtungen, die ihn geradezu herbeisehnten. Nun brachte der Weltkrieg unserm Volksleben eine Belastungsprobe, wie sie auch der schlimmste Schwarzseher sich nicht gedacht. Jahre hindurch betätigte sich ein Gemeinsinn, ein Opfermut, eine Gebefreudigkeit, die aller Schwierigkeiten Herr zu werden und das Durchhalten bis zum Endsieg zu verbürgen schien. Zuletzt kam dennoch der Zusammenbruch. Wenn wir trotzdem kein eigentliches Chaos erlebten und einen langsamen und unendlich mühsamen Wiederaufbau einsetzen sehen, so verdanken wir es der Umsicht, Tatkraft und Uneigennützigkeit derer, die sich dem Verderben entgegenstemmten dem Volke zuliebe, auch auf die Gefahr hin, dabei zermalmt zu werden. Der beginnende Wiederaufbau ist um so beachtenswerter, als er sich durchsetzte trotz des äußeren Druckes übermütigster Siegerlaune. Daß jedoch auch diese sich nicht ungehindert austoben dürfe, wurde dem tonangebenden Volke unter unsern Gegnern zum Bewußtsein gebracht durch das Sinken ihrer eignen Valuta trotz des Sieges. Der Gedanke der Schicksalsgemeinschaft und Solidarität der Völker brach sich Bahn. Die innere wie die äußere Politik mußte

also zurücklenken auf die Pfade, die die Grundsätze Christi ihr gewiesen, und sich darauf besinnen, nicht, was der eigene Vorteil, sondern das allgemeine Wohl verlange, also sich sozial einstellen. Die Grundsätze und damit auch die Person und die Stiftung Christi fanden wieder eine Beachtung, wie man sie ihnen kurz vor dem Kriege in weiten Kreisen nicht mehr zugestand, und so hat sich auch auf dem sozialen Gebiete die Überzeugung Anklang verschafft, die Paulus aussprach: „Einen andern Grund kann niemand legen als den, der liegt, Jesus Christus" (1 Kor. 3, 11 f.).

Literaturverzeichnis.

Achelis, Altchriſtliche Diakoniſſen (Realencyklopäd. f. proteſt. Theolog. u. Kirche IV 616 ff.).

— Das Chriſtentum in den erſten drei Jahrhunderten, Leipzig 1912. 2. A. 1925.

— Virgines subintroductae, Leipzig 1902.

Adler, G., Geſchichte des Sozialismus u. Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart, 1899.

Affolter, Die Perſönlichkeit des herrenloſen Sklaven, Leipzig 1913.

Allard, Les esclaves chrétiens [5], Paris 1914.

Althaus, Religiöſer Sozialismus, Gütersloh 1921.

Amelung, Der Apoſtel Paulus u. die Dienſtbotenfrage (Der alte Glaube X), Leipzig 1909.

Bang, Die Herkunft der römiſchen Sklaven (Mitteilungen des Kaiſerlich Deutſchen Archäologiſchen Inſtituts. Röm. Abt. XXVII. 1912. 189 ff.).

Bartſch, Die Rechtsſtellung der Frau als Gattin u. Mutter, Leipzig 1903.

Barry, J. R., St. Paul and social psychology, London 1923.

Batiffol, Urkirche u. Katholizismus, deutſch v. Seppelt, 1915.

Baudiſſin, W. Graf, Die altteſtamentliche Religion u. die Armen (Preuß. Jahrb. 12, S. 193 ff.).

Baumgartner, E., Der Kommunismus im Urchriſtentum (Zeitſchr. f. kath. Theolog. 1909, S. 625 ff.).

Bax, The religion of Socialisme, 1886.

Bebel, A., Die Frau u. der Sozialismus [50] 1910.

Beer, Die ſoziale u. religiöſe Stellung der Frau im iſraelit. Altertum (Sammlung gemeinverſtändl. Vorträge u. Schriften 88), Tübingen 1919.

Beloch, Die Bevölkerung der griechiſch-römiſchen Welt, Leipzig 1886.

— Die Sklavenzahl Böotiens im fünften Jahrhundert (Hermes 1889, 479 ff.).

Benz, K., Die Ethik des Apoſtels Paulus (Bibl. Stud. XVII 1912).

— Die Stellung Jeſu zum altteſt. Geſetz (B. St. XIX 1914).

— Die ἐνεστῶσα ἀνάγκη 1 Kor. 7, 26 (Th. u. Gl. 1918, 388 ff.).

Bertholet, Kulturgeſchichte Iſraels, Göttingen 1920.

Biederlack, S. J., Die ſoziale Frage, Innsbruck 1907.

Bilz, J., Die Ehe im Lichte der kathol. Glaubenslehre, Freiburg 1918.

Bigelmair, A., Zur Frage des Sozialismus und Kommunismus der erſten drei Jahrhunderte, Bonn 1922.

Bludau, A., Die Verſorgung der Witwen (Der kath. Seelſorger XIX [1907] 165 ff., 204 ff., 255 ff., 305 ff., 350 ff.).

Bonar, Philosophy and Political Economy in some of their Relations, 1893.

Bouſſet, W., Religion des Judentums im neuteſtamentl. Zeitalter, 3. A. Göttingen 1926.

Brekke, E., Var Jesus socialist? Trondjem 1917.

Brentano, L., Ethik u. Volkswirtschaft in der Geschichte, München 1903.
— Die wirtschaftlichen Lehren des christl. Altertums, München 1902.
Bugge, Das Christentum als Religion des Fortschritts, deutsch von Harling, Gießen 1900.
— Die Hauptparabeln Jesu, Gießen 1903.
Cadoux, C. J., The guidance of Jesus for to day: being an account of the teaching of Jesus from the standpoint of modern personal and social need, London 1920.
Carnegie, A., Das Evangelium des Reichtums, übs. v. Heubner, Leipzig 1907.
Cathrein, V., S. J., Der Sozialismus [14—16], Freiburg 1923.
Case, The Social Origin of Christianity, Chicago 1924.
Chadwick, W. E., Social Teaching of St. Paul, Cambridge 1906.
Ciccotti, E., Der Untergang der Sklaverei im Altertum, deutsch v. Olberg, Berlin 1910.
Dausch, P., Christus in der mod. soz. Bewegung (Bibl. Zeitfrg. IX, 5/6).
Delitzsch, Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu [3], Erlangen 1879.
Dieckmann, H., Antiochien, ein Mittelpunkt urchristlicher Missionstätigkeit, Aachen 1920.
Diekhof, Diakonissen der alten Kirche (Monatschr. f. Diakonie u. innere Mission I [1876], 289, 348, 394).
Didiot, Le pauvre dans la bible, Paris.
Dobschütz, E. v., Die urchristlichen Gemeinden, Leipzig 1902.
— „Sklaven" (Prot. Realencykl. XVIII [3], 433 ff.).
— Probleme des apostol. Zeitalters, Leipzig 1904.
— Das Christentum (Wissenschaft u. Bildung 50), Leipzig 1908.
Dodd, C. H., Communisme in the N. T. (Interpreter XVIII 55—61).
Ebeling, A., Ehescheidung 1909.
Eberharter, Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer (Atl. Abh. V 1. 2), Münster 1914.
Edwards, The Transformation of Early Christianity from an Eschatological to a Sociated Movement, 1919.
Elwood, C. A., Zur Erneuerung der Religion, übs. v. Frank, Stuttgart. 1924.
Engel, Der Wert des Menschen 1883.
Engels, Zur Geschichte des Urchristentums (Neue Zeit 1894/95).
Englert, W. P., Arbeitergeistliche [2] 1897.
Exter, K., Jesus und der Besitz (Geisteskampf der Gegenwart 1910, S. 296—302).
Fangauer, Stilles Frauenheldentum, Münster 1922.
Faulhaber, M. v., Charakterbilder der biblischen Frauenwelt I, Paderborn 1916.
Fiebig, P., Jesu Gleichnisse im Lichte der rabbinischen Gleichnisse (Z. nt. W. XIII [1912] 209 ff.).
— War Jesus Rebell? (Anhang: Jesus und die Arbeit) Gotha 1920.
Fonck, Die Parabeln des Herrn im Evangelium [3], Innsbruck 1909.
Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms [7], Leipzig 1901.
Garriguet, La valeur sociale de l'évangile [3], Paris 1909.
Göhre, Drei Monate Fabrikarbeiter. Leipzig 1891.

Goltz, von der, Dienst der Frau in der christlichen Kirche, Potsdam 1906.
Göß, K., Der Reich-Gottes-Gedanke Jesu und sein Unterschied von andern Sozial- u. Staatsidealen (Schweiz. Th. Z. 1920, 2, 67—74; 3, 123—128).
Granger, F., The Slave and the Workman in the Greek N. T. (Expositor 1919 [Sept.] 167—176).
— The Communist Production of the Greeck N. T., ebenda (Nov.) 379—396.
— Jesus the Workman, ebenda.
Grasset, L'évangile et la sociologie, Paris 1910.
Grimm, E., Die Ethik Jesu, Hamburg 1903.
Harnack, A., Das Urchristentum und die sozialen Fragen (Aus Wissenschaft und Leben), Gießen 1911.
Hasler, F., Über das Verhältnis der Volkswirtschaft und Moral, 1887.
Hasenclever, Christliche Proselyten der höhern Stände im ersten Jahrhundert (Jahrb. f. protest. Theolog. VIII [1882] 34—78, 230—271).
Hauck, Fr., Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld, Gütersloh 1921.
Heiler, Fr., Jesus und der Sozialismus, Vortrag, München 1919.
Heinrici, G., Das Urchristentum, Leipzig 1902.
Herrmann, Religion u. Sozialdemokratie, 2. Evangel.-soz. Kongreß 1891.
Hermann, R., Die Bergpredigt und die Religiös-Sozialen, Leipzig 1922.
Hitze, Kapital und Arbeit, Paderborn 1880. Quintessenz der sozialen Frage, 1880.
Hoffmann, G., Jesus Christus, der Meister der Religion des Sozialismus, Rostock 1919.
Holtzmann, H. J., Die ersten Christen und die soziale Frage (Wissensch. Vorträge über relig. Fragen) 1882.
Holzmeister, U., Frauenrecht u. N. T. (Stimmen der Zeit 1922, 51).
Husslein, J., The Problem of Riches and Poverty (Hom. and Past. Rev. 1923, 22 s. 462 s.).
Jedzink, P., Die Arbeitspflicht im A. T. (Vorlesungsverzeichnis Braunsberg 1920/21).
Jerousek, Die antike heidnische Sklaverei und das Christentum (XXIII. Jahresbericht der K. K. Staatsoberrealschule in Warburg 1902/03).
Jentsch, K., Die Sklaverei bei den antiken Dichtern (Drei Spaziergänge eines Laien ins klassische Altertum, S. 199 f.) Leipzig 1900.
Jodl, Wirtschaftslehre und Ethik (Deutsche Zeit- u. Streitfragen 1886).
Jordan, H., Frauenideal des N. T. und der älteren Christenheit, Leipzig 1909.
Jülicher, A., Die geistlichen Ehen in der alten Kirche (Archiv f. Religionswissenschaft) VIII (1904). — Protestantische Monatshefte XXII (1918).
Juncker, A., Die Ethik des Apostels Paulus I, II, Halle (1904. 1919).
Kalthoff, Das Christusproblem [2], Leipzig 1903.
Kautsky, J., Der Ursprung des Christentums, Stuttgart [12] 1922.
Keppler, P., Die Sklavenfrage im N. T. (Theol. Quartalschr. 1891, 218 ff.).
Ketteler, Die Arbeiterfrage und das Christentum [4], 1890.
Kiefl, Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums, Kempten u. München 1915.
Kingsley, Message of the Church to labouring Men, 1891.

Klugmann, N., Die Frau im Talmud, Wien 1898.
Knight, W. A., Social Outlock in Matthew and Luke (Bibl. sacra 1909, 193 ss.).
Köberle, J., Soz. Probleme im alten Israel und in der Gegenwart, Wismar 1907.
Koch, H., Über Syneisaktentum (Bibl. Zeitschr. 1905, 401—407).
— Virgines Christi (Texte und Untersuchungen XXXI 2), Leipzig 1907.
Köhler, Sozialistische Irrlehren von der Entstehung d. Christentums, 1899.
Kötzschke, Christlicher Standpunkt in der Frauenfrage, 1893.
Krebs, E., Vom Priestertum der Frau (Hochland 1921).
Lamey, B., Jesus oder Liebknecht, Leipzig 1920.
Lange, F. A., Die Arbeiterfrage [4], 1879.
Leipoldt, Jesus und die Armen (N. k. Z. 1917, 784 ff.).
Lohmeyer, Soziale Fragen im Urchristentum, Leipzig 1921.
Löhr, Israels Kulturentwicklung, Straßburg 1911.
Ludwig, A., Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche (Theol.-prakt. Monatsschrift), München 1910.
Lugan, A., La grande loi sociale de l'amour des hommes, Paris 1912 (La pensée et l'œuvre sociale du christianisme).
— L'enseignement social de Jésus, Paris 1908.
Lütgenau, Natürliche und sozialistische Religion, 1894.
Lütgert, Die Liebe im Neuen Testamente, Leipzig 1905.
Mäcklenburg, A., Paulus als Sozialschriftsteller (Studierstube 1916, 3, 99—107).
Malo, Elisabeth, Das Recht der Frau in der christl. Kirche, Züllsdorf 1897.
Marquardt, Das Privatleben der alten Römer, 1. Abt. [2], v. Mau, Leipzig 1886.
Maurenbrecher, M., Von Nazareth nach Golgotha, Untersuchungen über die weltgeschichtlichen Zusammenhänge des Urchristentums, Berlin-Schöneberg 1909.
Mausbach, J., Stellung der Frau im Menschheitsleben [4—7], M.-Gladbach 1906.
— Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf [1—3], M.-Gladbach 1906.
— Frauenbildung und Frauenstudium im Lichte der Zeitbedürfnisse und Zeitgegensätze, Münster 1910.
— Der christliche Familiengedanke im Gegensatz zur modernen Mutterschutzbewegung, Münster 1908.
— Die katholische Moral und ihre Gegner [7], Köln 1916.
Mehring, F., Geschichte der Sozialdemokratie, 1897.
Meinertz, Die Gleichnisse Jesu (Bibl. Zeitfr. VIII 3/4, 1916).
Meller, St. A., Jesus Christ and social Change, London 1920.
Michael, E., Kirche und Sklaverei nach Lujo Brentano (Zeitschr. f. kath. Theol. 1911, S. 387 ff.).
Mitteis, Über die Freilassung durch den Teileigentümer eines Sklaven (Wilcken, Archiv f. Papyrusforschung usw. III 1906, 252 ff.).
Möhler, J. A., Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei (Schriften u. Aufsätze), Regensburg 1839.
Mommsen, Röm. Geschichte II [9], Berlin 1903.

Muckle, F., Die Geschichte der soz. Ideen im 19. Jahrhundert, Leipzig 1909.
Müller, D. H., Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur menschlichen Gesetzgebung sowie zu den zwölf Tafeln, Wien 1903.
Nathusius, M. v., Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage, Leipzig ² 1897.
Naumann, Fr., Das soziale Programm der evangelischen Kirche, 1891.
— Was heißt Christlich-sozial? 1894.
— Jesus als Volksmann (Göttinger Arbeiterbibliothek I 1, 1896).
— Soziale Briefe an reiche Leute, 1899.
Niebergall, Fr., Evangel. Sozialismus, Tübingen 1920.
Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe (Bibl. Zeitfr. VI, 11/12), 1913.
Nitti, Catholic Socialisme, London 1895.
Ott, A., Die Auslegung der neutestamentl. Texte über die Ehescheidung (Neutest. Abhandlungen III 1—3), Münster 1911.
Overbeck, Studien zur Geschichte der alten Kirche, 1875.
Paulsen, System der Ethik, Stuttgart u. Berlin 1921.
Peisker, M., Tröltschs Darstellung der Soziallehren des Evangeliums (Theol. Stud. u. Kritiken, 1922, 1—54).
Pfeiffer, A., Die Stellung der israelitischen Gesetzgebung zu den wichtigsten Problemen des sozialen Lebens (Programm), Freiburg 1905.
Pfleiderer, O., Vorbereitung des Christentums in der griech. Philosophie (Religionsgesch. Volksbücher III, 1), Halle 1904.
Play, le, Les Ouvriers Européens ², 1879.
— La Réforme Sociale, 1872.
Peabody, F. G., Jesus Christus und die soziale Frage, übers. v. Müllenhoff, Gießen 1903.
Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus, 1893—1901.
Rade, M., Die sittlich-religiöse Gedankenwelt unserer Industriearbeiter, 9. Evangel.-sozialer Kongreß 1898.
— Die Stellung des Christentums zum Geschlechtsleben (Religionsgesch. Volksbücher V 7. 8), Tübingen 1910.
Ragaz, L., Evangelium und moderne Moral, 1898.
Ratzinger, Geschichte der kirchl. Armenpflege, Freiburg 1868.
Riggenbach, B., Frauengestalten aus der Geschichte des Reiches Gottes, Basel 1884.
Rive, B., Die Ehe in dogmatischer, moralischer u. sozialer Beziehung, Regensburg 1876.
Robertson, A. T., Philemon and Onesimus: Master and Slave (Expositor 1920, 29 ss.).
Rogge, Chr., Der irdische Besitz im Neuen Testament, Göttingen 1897.
Rohden, v., Jesus u. der Sozialismus, Potsdam 1920.
Rohr, J., Paulus u. die Gemeinde v. Korinth (Bibl. Stud. VI, 4), Freiburg 1899.
Röster, A., Die Frauenfrage vom Standpunkt der Natur, der Gesch. u. der Offenbarung, Freiburg 1902.
Runge, Praktische Ethik, 1891.
Salviati, J., Der Kapitalismus im Altertum, übs. v. Kautsky ², Stuttgart 1922.

Schäfer, A., Klerus u. soziale Frage, Münster 1892.
Schaub, Studien zur Geschichte der Sklaverei im Frühmittelalter (Abh. z. mittlern u. neuern Geschichte, hg. v. v. Below, Finke, Meinecke, 4), Berlin u. Leipzig 1913.
Scherer, Der Völkerapostel u. seine Bedeutung für die christliche Erziehung, Regensburg 1917.
Schöll, Fr., Die Wahrheit über das Christentum, Stuttgart 1922.
Schreiber, G., Mutter u. Kind in der Kultur der Kirche, Freiburg 1918.
Schumacher, R., Die soziale Lage der Christen im apostolischen Zeitalter, Paderborn 1924.
Schwahn, M. B., Le Communisme Évangélique (Le Correspondant 1906, 489. 521).
Seeberg, A., Bemerkungen zur Auslegung von Mt. 19 (Abhdlg. Al. v. Öttingen), München 1898.
Seurle, P., Der Sozialismus Jesu, Berlin 1919.
Shailer, M., The social teaching of Jesus, 1897.
Sickenberger, J., Syneisaktentum im 1. Korintherbrief (Bibl. Zeitschrift III, 1905).
Slotemaker de Bruine, Christelijk Sociale Studiën, Utrecht 1917.
Soden, H. v., Ethik des hl. Paulus (Zeitschrift für Theologie u. Kirche II 1892).
Sombart, Werner, Der proletar. Sozialismus, Jena 1924.
Spiecker, F. A., Sozialismus im Sinne Jesu, Berlin 1920.
Stammler, R., Sozialismus u. Christentum, Leipzig 1920.
Stampfl, Die Mischehenfrage im 1. Korintherbrief (Weidenauer Studien 1906).
Stead, The proletarian Gospel of Galilee in some of its phases, London 1922.
Steffen, Rel. Zustände der kleinasiat. Christengemeinden (Der Katholik 1915 I 41 ff.).
Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, 1897.
Steinbüchel, Th., Der Sozialismus als sittliche Idee (Abhandlungen aus Ethik u. Moral), Düsseldorf 1921.
Steinmann, A., Sklavenlos u. die alte Kirche [3—4], (Apologet. Tagesfragen 8), M.-Gladbach 1922.
— Paulus u. die Sklaven von Korinth, Braunsberg 1911.
— Jesus u. die soziale Frage, Paderborn 1920.
— Was ist uns heute Jesus (Theologie u. Glaube) 1920.
Stöcker, Lydia, die Frau in der alten Kirche, Tübingen 1907.
Sulzberger, The status of labour in ancient Israel (The Jew. Quart. Rev. N. S. 13, 22 s. 397 ss.).
Tabert, B., Die soziale Frage in Beziehung zum Reiche Gottes u. zur Wiederkunft Jesu Christi in Herrlichkeit [2], Hamburg 1921.
Teichmüller, Der Einfluß des Christentums auf die Sklaverei im griechisch-römischen Altertum, Dessau 1894.
Terpereau, J., L'église et la liberté. L'esclavage paien du Ier au Ve siècle, Paris.
Tillmann, Fr., Persönlichkeit u. Gemeinschaft in der Predigt Jesu, Düsseldorf 1919.

Titius, A., Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, Tübingen 1900.
Tischleder, P., Wesen u. Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus (Neutest. Abh. hg. v. Meinertz X 3—4), Münster 1923.
Todt, Der radikale deutsche Sozialismus u. die christliche Gesellschaft [2], 1878.
Tondelli, L., Povertà e richezza nel Vangelo (Scuola catt. 1921, 26—42).
Tröltsch, E., Die Soziallehren der christlichen Kirchen, Tübingen 1919.
Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche, Stuttgart 1882.
Umberg, Die Ehe „das große Mysterium" (Stimmen der Zeit 1918, 48).
Vernes, M., Histoire sociale des religions, Paris 1911.
Vogt, E., Soziales Leben in der ersten Kirche, Breslau 1911.
Volz, Die biblischen Altertümer, Calw u. Stuttgart 1914.
Wagner, A., Grundlegung der polit. Ökonomie [3], Leipzig 1893.
Wallon, Histoire de l'esclavage dans l'antiquité, Paris 1847.
Walter, J. v., Frauenlos u. Frauenarbeit in der Geschichte des Christentums, Berlin 1911.
— Die Sklaverei im Neuen Testament (Bibl. Zeit- u. Streitfragen XI, 2), 1914.
Weber, S., Evangelium u. Arbeit [2], Freiburg 1920.
Weinel, H., Paulus, der Mensch u. sein Werk usw., Tübingen 1904.
— Biblische Theologie des N. T.[2], 1913, [4] 1928.
Weiß, J., Das Urchristentum, Göttingen 1917.
— Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus, Göttingen 1902.
Wendland, P., Die hellenistisch-römische Kultur in ihrem Einfluß auf Judentum u. Christentum (Lietzmann s. o. I 1907).
Wernle, P., Die Anfänge unserer Religion [2], Tübingen 1914.
Wichern, Die innere Mission der deutschen evangel. Kirche [3], 1889.
Wiese, Zur Geschichte u. Bildung der Frauen [2], Berlin 1873.
Wilamowitz-Möllendorf, U. v. und Nieße, Staat u. Gesellschaft der Griechen u. Römer (Kultur der Gegenwart II 4, 1).
Wimmer, Die Wertung der Güter dieser Welt in der Lehre Jesu (Programm), Berlin 1912.
Windisch, Der messianische Krieg u. das Urchristentum, Tübingen 1909.
Witte, Sklaverei u. Christentum (Handb. Relig. i. Gesch. u. Gegenw. V 708 ff.).
Wittig, Soziale Frage u. christl. Revolution (Hochland 1921/22, 587—596).
Wolf, H., Geschichte des antiken Sozialismus u. Kommunismus (Dissert.), 1909.
Wright, C. D., The Relation of Political Economy to the Labour Question, 1882.
Wundt, M., Geschichte der griech. Ethik, 1908.
Zahn, Th., Skizzen aus dem Leben der alten Kirche [3], Leipzig 1908.
Ziegler, Th., Die soziale Frage eine ethische Frage, 1891.
Zscharnack, L., Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, Göttingen 1902.

Außerdem die Kommentare bzw. Kommentarwerke von Schanz 1879 ff.; Cornely 1905; Tillmann [3] 1924; Pölzl [3] 1925; Meyer-Weiß [7] 1898 ff.; Holtzmann 1892 ff.; Zahn 1910 ff.; Lietzmann [3] 1925.

Biblische Zeitfragen (Fortsetzung)

Dritte Folge.

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl. —,80
2. Dr. M. Meinertz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl. —,80
3./4. Dr. J. Nikel, Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 4. Aufl. 1,60
5./6. Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl. 1,60
7. Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. —,80
8./9. Dr. Paul Karge (Münster), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl. 1,60
10. Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11. Dr. J. Göttsberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl. —,80
12. Dr. Fr. W Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl. —,80

Vierte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. —,80
2. Derselbe, Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu. 3. Aufl. —,80
3./4. † P. Theophil Witzel O. F. M. (Fulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweistromeland. 3. Aufl. 1,60
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. —,80
6./7. Dr. J. Döller (Wien), Die Messiaserwartung im Alt. Test. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. —,80
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. —,80
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11./12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottessohnes. 3. Aufl. 1,60

Fünfte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Rießler (Tübingen), Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. —,80
2. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Inspiration des Neuen Testamentes. —,80
3. Dr. J. Nikel (Breslau), Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 3. Aufl. —,80
4./5. Dr. Bartmann (Paderborn), Das Reich Gottes in der Hl. Schrift. 1,60
6./7. Dr. N. Peters, Der Text des A. T. und seine Geschichte. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. J. Rohr (Tübingen), Griechentum und Christentum. —,80
9./10. Dr. S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie. 1,60
11./12. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Wunder Jesu. 1,60

Sechste Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda (Leitmeritz), Salomo und seine Zeit. 1,60
3. Dr. Fr. X. Steinmetzer, Der heilige Petrus. —,80
4./5. Dr. E. Krebs, Religionsgeschichtliches Problem des Urchristentums. 1,60
6./7. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. 1,60
8. Dr. P. Dausch, Lebensbejahung und Aszese Jesu. —,80
9./10. Dr. P. Karge, Babylonisches im Neuen Testament. 1,60
11./12. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe. 1,60

Siebente Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit. 1,60
3. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. II. Septuaginta und Buch der Weisheit. —,80
4. Dr. P. Dausch, Die synoptische Frage. —,80
5. Dr. P. Rießler, Der Prophet Jeremias. —,80
6. Dr. J. Nikel, Der Hebräerbrief. —,80
7./8. † Dr. Fr. X. Pölzl (Wien), Der Weltapostel Paulus 1,60
9. Dr. P. Dausch, Zweiquellentheorie u. d. Glaubwürdigk. d. 3 ält. Evang. —,80

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Biblische Zeitfragen (Fortsetzung)

10. Dr. A. Schulz, Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testam. —,80
11./12. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. I. Die Zeit der Vorbereitung. 1,60

Achte Folge (1./2. Auflage).

1./2 Dr. P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im Alt. Test. 1,60
3./4. Dr. M. Meinertz, Die Gleichnisse Jesu. 3. Aufl. 1,60
5./6. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. 3. Aufl. 1,60
7./8. Dr. A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. 3. Aufl. 1,60
9./10. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus der galiläischen Mission. 3. Aufl. 1,60
11. Dr. F. Feldmann, Israels Relig., Sitte u. Kultur in d. vormos. Zeit. —,80
12. Dr. P. L. Landersdorfer (Ettal), Die sumerische Frage u. die Bibel. —,80

Neunte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. J. Göttsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T. 1,60
3./4. Dr. J. Fischer, Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament. 1,60
5./6. Dr. P. Dausch, Christus in der modernen sozialen Bewegung. 1,60
7./9. Dr. J. Döller, Das Weib im Alten Testament. 2,—
10./12. Dr. P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient. 2,—

Zehnte Folge (1./2. Auflage).

1./3. Dr. J. Nikel, Die Pentateuchfrage. 2,—
4./6. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. III. Kämpfe, Lehren, Wundertaten. 2,—
7./8. Dr. P. Heinisch, Das „Wort" im A. T. und im Alten Orient. 1,60
9./10. Dr. P. Dausch, Der Wunderzyklus Mt 8—9 u. die synopt. Frage. 1,—
11./12. Dr. J. Döller, Die Wahrsagerei im A. T. 1,60

Elfte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die persönliche Weisheit des A. T. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. 1,60
3./5. D. N. Peters, Die Leidensfrage im A. T. 2,—
6./7. Dr. A. Schulz, Erzählungskunst in den Samuel-Büchern. 1,60
8./9. Dr. J. Rohr, Das Gebet im Neuen Testament. 1,60
10./12. Dr. Andr. Eberharter, Sünde und Buße im Alten Testament. 2,—

Zwölfte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. B. Heigl, Religionsgeschichtliche Methode und Theologie. 1,40
3./4. Dr. R. Storr, Das Frömmigkeitsideal der Propheten. 1,40
5. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. IV. Johannesevangelium Kap. 7 bis 11. 0,80
6. Dr. Andreas Eberharter, Die vorexilischen Propheten und die Politik ihrer Zeit. 0,80
7. Dr. J. Geiselmann, Der petrinische Primat (Matth. 16, 17 ff.). 0,60
8./10. Dr. A. Wikenhauser, Die Christusmystik des hl. Paulus. 2,80
11./12. Dr. Fr. W. Maier, Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11. 3.—

Dreizehnte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. J. Sickenberger, Das Leben Jesu nach den vier Evangelien. V. Der Schluß des Wirkens außerhalb Jerusalem. 2,35
3./4. Dr. A. Eberharter, Der Dekalog. 1,30
5./6. Dr. J. Rohr, Die soziale Frage und das Neue Testament. 1,35

In Vorbereitung:

7./8. Dr. J. Mader, Jerusalem.
9./10. Dr. B. Heigl, Mysterienreligionen und Urchristentum.
11./12. Dr. P. Heinisch, Tod und Jenseits im Alten Testament.

Die früheren Folgen, sowie einz. Hefte sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Biblische Zeitfragen
begründet von Joh. Nikel und Ign. Rohr
fortgeführt von Paul Heinisch und Friedr. Wilh. Maier
13. Folge / Heft 7/8

Die Trauergebräuche bei den Israeliten

Von

Dr. Paul Heinisch
ord. Professor an der Universität Nymwegen (Holland)

Münster i. W. 1931

Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

Biblische Zeitfragen

Das Interesse für die wichtigen biblischen Fragen ist nicht nur bei den Theologen vorhanden, sondern es nimmt auch in erfreulicher Weise bei den gebildeteren Laien von Tag zu Tag zu. Die theologische Wissenschaft muß bestrebt sein, dem Bedürfnis nach Aufklärung über die biblisch-historischen Grundlagen unserer christlichen Weltanschauung entgegenzukommen. Da populär-wissenschaftliche Vorträge nur in größeren Städten gehalten werden können, die theologischen Zeitschriften aber meist nur in die Kreise des Klerus dringen, so hat die Verlagsbuchhandlung sich entschlossen, in den **Biblischen Zeitfragen** einen Zyklus von Broschüren herauszugeben, welche in einer auch der gebildeten Laienwelt verständlichen Form jene biblischen Einzelfragen behandeln sollen, die im Vordergrund der Diskussion stehen. Die wissenschaftliche Leitung des Unternehmens haben z. B. die Universitätsprofessoren Dr. P. Heinisch in Nymwegen und Dr. Fr. W. Maier in Breslau. Eine Reihe von bewährten Vertretern der alt- und neutestamentlichen Exegese haben ihre Mitwirkung zugesagt.

Subskriptionspreis der Folgen (12 Hefte) 8,— RM., geb. in Orig.-Band 9,50 RM.

Die früheren Folgen können noch jetzt bezogen werden.

Erste Folge

1. Dr. J. Nikel, Alte und neue Angriffe auf das Alte Test. 5. Aufl. —,80
2. Dr. J. Nikel, Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens. 4. Aufl. —,80
3. Dr. J. Rohr, Der Vernichtungskampf geg. d. bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,80
4. Dr. J. Rohr, Moderne Ersatzversuche f. das bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,80
5. Dr. Dausch (Dillingen), Der Kanon des Neuen Testaments. 4. Aufl. —,80
6. Dr. Dentler (Bärenweiler), Die Auferstehung Jesu im N. Test. 4. Aufl. —,80
7. Dr. Belser (Tübingen), Die Apostelgeschichte. 4. Aufl. —,80
8. Dr. J. Nikel, Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik. 4. Aufl. —,80
9. Dr. O. Wecker (Stuttgart), Christus und Buddha. 4. Aufl. —,80
10. Dr. C. Miketta (Weidenau), Die Amarnazeit. Palästina u. Ägypten in der Zeit der israelitischen Wanderung und Siedelung. 4. Aufl. —,80
11. Dr. Tillmann (Bonn), Jesus, der Menschensohn. 4. Aufl. —,80
12. Dr. P. Heinisch (Nymwegen), Griechentum u. Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. 4. Aufl. —,80

Zweite Folge

1. Dr. J. Döller (Wien), Abraham und seine Zeit. 3. Aufl. —,80
2. Dr. Dausch (Dillingen), Das Johannesevangelium. 3. Aufl. —,80
3. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte. 4. Aufl. —,80
4. Dr. J. Rohr, Das Markusevangelium. 3. Aufl. —,80

5./6. Dr. Friedr. Maier, Die Briefe Pauli. 3. Aufl. 1,60

7. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk. 4. Aufl. —,80

8./9. Dr. Pölzl (Wien), Das Matthäusevangelium. 3. Aufl. 1,60

10. Dr. Feldmann (Bonn), Die Weissagung über den Gottesknecht im Buche Jesaias. 3. Aufl. —,80
11. Dr. Seb. Euringer (Dillingen), Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). 1./2. Aufl. —,80
12. Dr. J. Hehn (Würzburg), Der israelitische Sabbat. 3. Aufl. —,80

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Biblische Zeitfragen
Dreizehnte Folge / Heft 7/8

Die Trauergebräuche bei den Israeliten

Von

Dr. Paul Heinisch
ord. Professor an der Universität Nymwegen (Holland)

Münster i. W. 1931

Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

Imprimatur

Monasterii, die 8 Aprilis 1931

Meis

No. L 483 Vicarius Episcopi Generalis

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Inhalt

Seite

Einleitung 1
§ 1. Wege zum Verständnis der Trauergebräuche 3
§ 2. Die Trauertracht 15
§ 3. Staub und Asche. Die äußere Haltung in der Trauer . . . 33
§ 4. Behandlung des Haupthaares und des Bartes 39
1. Aufgelöstes Haar 39
2. Haar- und Bartscheren 42
§ 5. Selbstverwundungen 57
§ 6. Tanz als Trauerzeremonie? 67
§ 7. Das Trauerfasten 70
§ 8. Das Trauermahl 75
§ 9. Weinen und Wehklage 89
Schluß 99

Einleitung.

Wenn der Tod mit seinen Knochenfingern gebieterisch an die Tür um Einlaß pocht und in den Familien- und Freundeskreis eine Lücke reißt, wird selbst der kühldenkende und leichtlebige Weltmensch erschüttert, zum mindesten aber zeigt er ein ernstes Gesicht, trägt schwarze Kleidung, legt einen Trauerflor um den Arm und meidet, wenigstens für ein paar Tage, die Vergnügungsstätten. Um so mehr dürfen wir erwarten, daß der lebhafte Orientale den Schmerz, den er beim Heimgang eines Verwandten oder Freundes empfindet, sinnfällig zu erkennen gibt, und so bekundeten auch die Israeliten ihre Trauer beim Tod eines Menschen durch eine Reihe von Handlungen. Dem alten Jakob erschien es als ein Trost, daß sein Lieblingssohn Josef ihm beim Sterben die Augen zudrücken werde (Gn 46, 4), und als er verschied, warf sich Josef weinend über den Leichnam und küßte ihn (Gn 50, 1). Nach den Angaben des Neuen Testamentes wurde der Tote gewaschen und aufgebahrt (Apg 9, 37), bevor man ihn bestattete. Diese Trauerbräuche kennen auch wir. Es sind das die letzten Erweise der Liebe, welche die Hinterbliebenen des Toten zeigen können; das Zudrücken der Augen soll ihn einem Schlafenden ähnlich machen und ihm ein friedliches Aussehen geben. Wenn wir indes uns im Geiste in ein altisraelitisches Haus versetzen, in welchem eben der Tod Einkehr gehalten hat, so werden wir Zeuge von so manchen Vorgängen, welche uns seltsam anmuten. Die Leidtragenden zerreißen sich die Kleider oder werfen sie völlig ab und gürten sich mit einem Schurz, sie legen die Turbane ab und ziehen sich die Sandalen aus, unterlassen das Waschen und Salben, setzen oder legen sich auf die Erde, bestreuen das Haupt mit Staub und Asche, sie lassen ihr Haar ungeordnet herabhängen oder scheren sich das Haupt- und Barthaar oder zerraufen sich dasselbe, verhüllen den Bart oder auch das Haupt, sie legen die Hand auf ihren Kopf, sie machen in den Körper Einschnitte, so daß Blut fließt. Die Frauen zerkratzen sich die entblößte Brust. Laut ertönt das Klagegeschrei, zum Klange der Flöte erschallen Trauerlieder, man fastet bis zum Abend, dann nimmt man gemeinsam ein Trauermahl ein.

Solche Gebräuche waren in Israel seit den ältesten Zeiten bis zur Zeit Christi üblich, wenn sie auch nicht sämtlich in jedem einzelnen Falle vollzogen wurden; man konnte nicht zugleich das Haar abschneiden und es aufgelöst herabhängen lassen. Das beweist zugleich, was auch schon aus ihrer Eigenart hervorgeht, daß es sich nicht in allen Fällen um plötzliche, unwillkürliche Ausbrüche des Schmerzes handelt, sondern um eine feste durch die jahrhundertelange Übung geheiligte Sitte, deren Unterlassung das größte Aufsehen erregen mußte, wie denn die Propheten Jeremias (16, 5ff.) und Ezechiel (24, 16ff.) von den Trauergebräuchen absehen, um ihre Umgebung nachhaltig zu erschüttern. Jene Trauerzeremonien waren aber nicht auf den Fall des Todes beschränkt, sondern die meisten wurden bei jedem großen nationalen oder sozialen Unglück geübt. Auch war es nicht nötig, daß man sich im Sterbehause befand, um seine Gefühle in jener Weise zu äußern, sondern man tat dies auch schon bei der Nachricht vom Tode eines lieben Menschen.

§ 1. Wege zum Verständnis der Trauergebräuche.

In den letzten Jahrzehnten sind verschiedene Versuche gemacht worden, die von den Israeliten geübten Trauergebräuche zu erklären. Seit 1862 hatte der englische Philosoph Herbert Spencer in seinem „System der synthetischen Philosophie" die Ansicht vertreten, daß alle Religionen der Welt aus dem Totenkult, der Verehrung der Ahnen hervorgegangen seien; das Grab sei der erste Kultort, der Grabstein der erste Altar gewesen. Diesen Gedanken wandte man auch auf die Geschichte der alttestamentlichen Religion an und deutete die Trauergebräuche Israels als Überreste kultischer Verehrung der Toten, so J. Lippert[1], B. Stade[2], Fr. Schwally[3], A. Bertholet[4].

Eine geradezu entgegengesetzte Auffassung vertritt Frey[5], welchem Ed. König[6] beistimmt. Nach ihm haben alle Handlungen, welche die Israeliten aus Anlaß eines Todesfalles vornahmen, Bezug auf Jahve, indem der Leidtragende sich durch dieselben vor Gott demütigen wollte.

Torge[7] meint, daß ein Gegensatz bestand zwischen dem alten Glauben des Volkes an Totengeister und dem späteren Jahveglauben, welcher die Toten in die Unterwelt verbannt habe. Die Gebräuche beim Tode sind nach ihm diktiert von der Liebe zu dem Verstorbenen. Ihn dachte man sich anwesend, ihm wollte man seine Anhänglichkeit bezeugen. Lärm und Ungestüm war ihm angenehm, darum das Geschrei und die Übertreibungen in der Trauer. Man wollte ihm ähnlich werden, weshalb man alle Lebensbedürfnisse auf das be-

[1] J. Lippert, Die Religionen der europäischen Kulturvölker 1881.

[2] B. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, 1881; Biblische Theologie des A. T. I, 1905, 185 ff.

[3] Fr. Schwally, Das Leben nach dem Tode 1892.

[4] A. Bertholet, Die israel. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1. Aufl. 1899.

[5] Joh. Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel 1898, 33 ff.

[6] Ed. König, Geschichte der atl. Religion[3] 1924, 87.

[7] P. Torge, Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im A. T. 1909, 170 ff.

scheidenste Maß herabsetzte und das Gegenteil von dem tat, was man früher getan hatte; man aß also nicht, weil ja der Tote keine Speise zu sich nehmen konnte, man verzichtete auf Schmuck usw.

Durch die angeführten Deutungen werden sämtliche Riten auf eine gemeinsame Wurzel zurückgeführt. Dies ist im Grunde genommen auch der Fall bei der Erklärung, daß die Israeliten den Geist des Toten gefürchtet hätten; in dieser Meinung hätten sie ihren Körper entstellt, damit er sie nicht zu erkennen vermöchte, oder ihn zu vertreiben gesucht, vor allem durch die Totenklage, oder ihn zumal durch die Totengaben zufrieden stimmen wollen, auf daß er nicht den Lebenden Schaden zufügte. Vertreter dieser Meinung sind C. Grüneisen[8], E. Kautzsch[9], A. Jirku[10], Ad. Lods[11].

Die Schwierigkeit, ohne Künstelei alle Gebräuche von der gleichen Vorstellung abzuleiten, hat dazu geführt, in denselben mehrere Ideen wirksam zu sehen. Hedwig Jahnow[12] faßt die meisten Riten als Spuren von Totenkult auf, einige sollen nach ihr die den Lebenden gefährlichen Totengeister abwehren. Elhorst[13] dagegen erkennt in den Bräuchen weder Totenverehrung noch das Bestreben, den Geist des Toten zu vertreiben, sondern denkt bei Totenklage und Leichenmahl an die Fürsorge für den Verschiedenen, dessen Aufenthalt in der Unterwelt man erträglich gestalten wollte, in anderen Handlungen sieht er das Bestreben, die Macht, welche im Sterbehause ihre Gewalt gezeigt hatte und welcher der Tote zum Opfer gefallen war, zu begütigen und zu verehren. Auch Bertholet lehnt in der zweiten Auflage seiner Schrift (1914) eine Erklärung ab, welche bei allen Trauergebräuchen an einen einzigen Ursprung denkt. Es begegneten sich vielmehr mehrere Vorstellungen, die zum Teil einander widerstrebten, weshalb man einzelne Bräuche in verschiedener Weise deuten könnte. Die Israeliten nahmen an, daß von einem Leichnam schädliche Wirkungen ausgingen, welche den Lebenden Gefahr brächten, daher das Zudrücken der Augen, Haarscheren, Ablegen oder Wechsel der Kleider, Bestreuen mit Asche, Sitzen auf dem Boden. Sie sahen ferner die Toten als hilfs-

[8] C. Grüneisen, Der Ahnenkult und die Urreligion Israels 1900, 61 ff.
[9] E. Kautzsch, Biblische Theologie des A. T. 1911, 9.
[10] A. Jirku, Die Dämonen und ihre Abwehr im A. T. 1912, 19.
[11] Ad. Lods, La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, Paris 1906.
[12] Hedwig Jahnow, Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung 1923, 11 ff. (Beih. 36 zur Zeitschr. f. atl. Wiss.)
[13] Elhorst, Die israel. Trauerriten, Beih. 27 zur Zeitschr. f. atl. Wiss. Wellhausen gewidmet 1914, 115—128.

bedürftig an und zerrissen ihre Kleider, um auf diese Weise sie ihnen zu schenken. Doch erblickten sie in den Toten auch höhere Wesen, die sie kultisch verehrten und deren Gunst sie gewinnen wollten, weshalb sie sich verhüllten, die Sandalen ablegten, den Sack anzogen, sich Einschnitte machten, sich die Haare abschoren, fasteten und das Totenmahl hielten.

Endlich hat sich die moderne Psychoanalyse Freuds mit den Totengebräuchen beschäftigt und in ihnen sowohl Sühne- und Opferhandlungen wie auch Abwehr gegen die Totengeister, die man fürchtete, gesehen[14].

Bevor wir nun auf die von den Israeliten geübten Trauergebräuche im einzelnen eingehen, mögen einige grundsätzliche Erörterungen angestellt werden, um ihr Verständnis zu erleichtern. Diese sind um so notwendiger, weil, wie gezeigt, die Meinungen über ihre Bedeutung weit auseinandergehen.

Das A. T. gibt uns nun zwar Kunde von den Zeremonien, welche die Israeliten im Falle des Hinscheidens vornahmen, aber es belehrt uns nicht ausdrücklich über die Vorstellungen, welche sie mit denselben verbanden, also nicht über den Sinn der Handlungen; nur gelegentlich erhalten wir einen Wink. Nun hat aber Israel seine Bräuche nicht selbst geschaffen, sondern hat übernommen, was von den ihm nahestehenden Völkern seit Jahrhunderten geübt worden war. Tatsächlich lassen sich ja bei den verschiedensten Völkern der prähistorischen Zeit, der Antike und der Gegenwart gleiche oder ähnliche Zeremonien nachweisen, und schon Israels Ahnherrn Abraham sehen wir bei dem Tode Saras in einer Weise trauern, wie es im alten Orient üblich war. Wenn nun im folgenden immer wieder auf Bräuche anderer Völker aufmerksam gemacht wird, so ist Vollständigkeit dennoch nicht notwendig und auch nicht erstrebt; diese ist ja schon durch das Thema ausgeschlossen. Mit Vorliebe werden als Parallelen die Bräuche der Naturvölker und der antiken Völker angeführt und als für die Auffassung Israels maßgebend verwertet, und die so gewonnene Deutung wird als sichere Tatsache hingestellt. So sehr es aber gerechtfertigt ist, dieselben bei der Erklärung der Bräuche Israels zu berücksichtigen, so ist es doch nicht statthaft, ohne weiteres die Vorstellungen, welche die Naturvölker mit ihren Riten verbanden, einfach auf Israel zu übertragen. Jene zeigen uns nur, was in einem anderen Volke möglich war. Es darf hier

[14] H. Zulliger, Zur Psychologie der Trauer- und Bestattungsgebräuche, Wien 1924.

nämlich nicht außer acht gelassen werden, daß es bereits schwierig, wenn nicht gar unmöglich ist, in jedem einzelnen Falle sicher festzustellen, in welcher Absicht die Naturvölker und die antiken Völker in ihrer prähistorischen Zeit die von ihnen geübten Zeremonien vornahmen, wie die voneinander abweichenden Deutungsversuche der Forscher beweisen.

Sodann ist zu berücksichtigen, daß verschiedene Völker die gleichen Zeremonien vornehmen können, ohne daß sie mit ihnen dieselbe Vorstellung verbinden. Besonders wenn die Kultur fortschreitet, bleiben zwar alte Bräuche in Übung, aber der ursprüngliche Sinn wird nicht mehr erkannt, und es wird mit ihnen ein anderer Gedanke verknüpft, so daß selbst innerhalb desselben Volkes ein Wandel in der Bedeutung eines Brauches eintritt. Einige Beispiele sollen diesen Satz erläutern:

Bei Todesfällen wurden und werden von verschiedenen Völkern, so auch von den alten Römern, Fackeln, Kerzen oder Räucherwerk angezündet. Die dabei verfolgte Absicht war vielleicht die, die Dämonen zu vertreiben oder aber die Seele des Toten fernzuhalten[15]; unbestritten ist diese Deutung freilich nicht. Nun stellt der Prophet Jeremias dem König Sedekias in Aussicht, er werde, falls er auf ihn höre, in Frieden sterben, und man werde „Leichenbrände, wie seinen Vorfahren, den früheren Königen, die vor ihm waren, auch ihm anzünden" (Jr 34, 5). Daß bei der Beerdigung eines Königs in Israel wohlriechende Spezereien verbrannt wurden, wird von Asa berichtet (2 Chr 16, 14), und von dem schlechten König Jehoram wird ausdrücklich mitgeteilt, daß bei seiner Beerdigung kein Brand veranstaltet wurde, wie dies bei seinen Vätern geschehen war (2 Chr 21, 19). Offenbar wollte man in Israel also nicht die Seele des Verstorbenen vertreiben oder fernhalten — der Brand wurde bei der Bestattung der guten, nicht aber bei der Bestattung der bösen Könige angezündet, und die Aussicht auf diese Zeremonien sollte für Sedekias ein Ansporn sein, der Mahnung des Propheten Gehör zu schenken —, sondern das Verbrennen der Spezereien hatte den Zweck, die Toten zu ehren. Und wenn bei einem katholischen Begräbnis Weihrauch angewendet wird, so denkt kein Teilnehmer an jene alte Vorstellung, sondern die aufsteigenden Weihrauchwolken symbolisieren ihm das Gebet, welches die Kirche und die Trauernden für die Seelenruhe des Verstorbenen zu Gott emporsenden, und in den Lichtern, welche

[15] E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 1911, 76 ff, 84 f. J. Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze des A. T. 1917, 155 f. J. Scheftelowitz, Alt-Palästinensischer Bauernglaube 1925, 82 ff.

der Christ zu Allerseelen auf den Gräbern seiner Lieben anzündet, erblickt er ein Symbol des Lebens, des Glaubens und der himmlischen Freude. Oder mag der bei manchen Völkern geübten Sitte, den Toten zu bekränzen, die Meinung zugrunde liegen, den Toten gegen böse Dämonen zu schützen oder den Geist des Toten zu besänftigen, so war bei den Römern die Bekränzung des Toten schon nach dem Zwölftafelgesetz eine bloße Ehrenbezeugung, wie auch bei uns der Tote durch einen Kranz geehrt wird[16]. Wer denkt endlich bei der Teilnahme an der Johannisfeier, beim Abbrennen der Holzstöße oder bei der nächtlichen Waschung in den Flüssen daran, daß es sich ursprünglich um das heidnische Sonnenwendfest und um ein heidnisches Opferfeuer handelt? In anderen Fällen hat die Kirche ursprünglich heidnischen Bräuchen einen christlichen Sinn und Inhalt gegeben[17]. Am 27. Dezember, dem Feste des heiligen Johannes des Evangelisten, wird in manchen Gegenden Deutschlands und Hollands den Gläubigen in der Kirche ein Schluck gesegneten Weins gereicht, oder die Gläubigen bringen Wein in die Kirche, um ihn segnen zu lassen. Dieser Brauch geht zurück auf einen Trunk zu Ehren der Götter. Dort freilich ist der Brauch seines christlichen Inhalts völlig entkleidet, wo ein anständiger Mensch es als seine Pflicht ansieht, am 27. Dezember an keinem Wirtshaus vorbeizugehen, ohne einen Schluck zu trinken, und dieser Schluck dann noch „Johannissegen" genannt wird[18].

Ferner handelt es sich in unserer Studie darum — und das muß mit Rücksicht auf andere Arbeiten, die über diesen Gegenstand handeln, betont werden —, welche Ideen es waren, die die Israeliten mit den von ihnen geübten Bräuchen verbanden oder doch verbunden haben können, nicht aber in erster Linie darum, welchen Sinn dieselben in einer vorgeschichtlichen Zeit und bei anderen Völkern hatten und haben. Deren Vorstellungen dürfen nur vergleichend beigezogen werden. Gern sprechen nun die Forscher von den „Vorfahren" Israels. Dabei aber spielt bewußt oder auch unbewußt die Hypothese der Wellhausenschen Schule von der Entstehung des Volkes Israel und von seiner Urzeit wie von seiner älteren Religion

[16] J. Köchling, De coronarum apud antiquos vi atque usu 1914, 48 ff. (Religionsgesch. Versuche und Vorarb. XIV, 2). Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie XI, 2, 1595 f. J. Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze 159 ff. Scheftelowitz, Bauernglaube 82.

[17] J. Schrijnen, Religieuze Volkskunde Studia cath. 6, 1930, 81–101.

[18] J. Schrijnen 91.

hinein. Es wird nämlich vorausgesetzt, Israel sei aus „hebräischen Geschlechtern" herausgewachsen, die einst in der Steppe im Süden Kanaans gezeltet hätten und von denen ein Teil einmal nach Ägypten übergetreten sei. Die älteste Religion Israels sei Polydämonismus und Ahnenkult gewesen, später habe es sich zu Polytheismus emporgeschwungen, und erst die Schriftpropheten Amos, Osee und Isaias hätten einen ethischen Monotheismus verkündet, das Gesetz aber sei erst in und nach dem Exil geschaffen worden. Hat die neuere Orientforschung jenes Bild von dem Werdegang wenigstens der israelitischen Religion als ein Phantom erwiesen, so darf die einhellige Überlieferung Israels über seine Entstehung nicht beiseite geschoben werden zu Gunsten einer Konstruktion, für deren Richtigkeit kein Beweis geliefert werden kann. Das wirkliche alte Israel ist in historischer Zeit in Ägypten aus der Familie Jakobs hervorgewachsen, welche wiederum auf Abraham als ihren Stammvater zurückblickte, und hat seine Freiheit und Einheit unter Führung des Moses gewonnen. Schon die Patriarchen aber waren keine „Primitive", deren religiöse Ideen so gern auf das alte Israel übertragen werden — auch die Trauergebräuche beruhen zum Teil auf religiösen Vorstellungen —, sondern Abraham war aus einem Lande mit hochentwickelter Kultur, Babylonien, nach Kanaan eingewandert, wo sich der babylonische, der ägyptische, der hethitische und der mykenische Kulturkreis trafen, und Ägypten, wo das Volk emporwuchs, war ein Land ältester Kultur. Daß wir uns die kulturellen Verhältnisse Israels während seiner Wüstenwanderung und bei seinem Einzuge in Kanaan nicht so tief vorzustellen haben, wie sie von jener Schule gezeichnet worden sind, daß die Israeliten nicht Nomaden waren, wie wir uns Nomaden vorzustellen pflegen, wird immer mehr anerkannt. Wie mithin Israel nicht auf die gleiche Stufe mit den Naturvölkern gestellt werden darf, sondern ein Kulturvolk war, wenn auch im Anfange die Verhältnisse, unter denen es lebte, einfacher waren als in einer späteren Periode, so bewegen wir uns, wenn wir seine Trauerbräuche untersuchen, nicht in prähistorischer Zeit, sondern im Lichte der Geschichte.

Israels Überlieferung über seine älteste Zeit hat sich durch die Forschung doch als weit zuverlässiger erwiesen, als vor einigen Jahrzehnten zugestanden wurde. Darum wird auch in unserer Frage ein Satz Greßmanns Beachtung verdienen: „Methodisch wird man immer gut tun, vom Alten Testament selbst auszugehen, wenn man festen Boden unter den Füßen behalten und sich nicht im modernen Orient verlieren oder gar dort gut begründete Ergebnisse

hier fälschlich eintragen will“[19]. Gibt uns das A. T. einen Fingerzeig, wie die Israeliten eine bestimmte Handlung verstanden haben, so kommt dieser für die Erklärung in erster Linie in Betracht und ist ausschlaggebend, mag auch erwiesen sein, daß andere Völker eine andere Auffassung desselben Brauches gehabt haben. Nur wenn wir berücksichtigen, was uns das A. T. über einen Brauch sagt, vermeiden wir die Gefahr, in die Handlungen der Israeliten Gedanken künstlich und gewaltsam einzutragen, welche den Israeliten selbst ganz fern gelegen haben mögen.

Damit kommen wir zu einem anderen für die Deutung der Trauerzeremonien ebenfalls maßgebenden Punkt: Lassen analoge Bräuche nicht ohne weiteres auf die gleichen Vorstellungen schließen, so gilt dies besonders in dem Falle, in welchem die Bräuche die Religion berühren. Nun aber nimmt Israel gerade in dieser Hinsicht unter allen Völkern des Altertums eine Sonderstellung ein, wie seine Religion auch von den religiösen Vorstellungen aller nichtchristlichen Völker der Gegenwart völlig verschieden ist. Nur Israel hat einen ethischen Monotheismus besessen, nur Israel hat Propheten gehabt. Aber nicht erst die Schriftpropheten Amos, Osee und Isaias haben den Glauben an den einen Gott geschaffen und dessen sittliche Forderungen verkündet, sondern diese Männer beanspruchten nur, religiöse Reformatoren zu sein, und fußten auf dem Gottesglauben, den vor ihnen die Propheten Elias und Elisäus und vor diesen Samuel gepredigt hatten, und wiesen zurück auf die Religionsstiftung des Moses, des größten der Propheten, dessen Werk sie wiederherstellen wollten, weil ein großer Teil des Volkes ihm untreu geworden war. Steht aber die Religion Israels seit Moses unter dem Zeichen des ethischen Monotheismus, beruht sie auf Offenbarung, und ist sie nicht erst im Laufe vieler Jahrhunderte durch Menschengeist geschaffen worden — warum ist denn kein anderes Volk der Welt zu einer solchen religiösen Höhe gelangt? — ja berief sich Moses auf den Gott, der sich bereits den Patriarchen geoffenbart hatte, stand das geistige Leben Israels unter besonderer göttlicher Leitung, zu dem Ziele, daß der in ihm begründete und behütete Gottesglaube einst der Welt zuteil werden sollte (vgl. Gn 12, 3), so ermöglicht uns auch der Geist, von welchem Israels Religion getragen war, ein Urteil darüber, ob die Israeliten mit einem Brauch eine bestimmte Vorstellung verbunden haben dürften oder nicht, mag dieselbe auch bei anderen Völkern naheliegen oder

[19] H. Greßmann, Zeitschr. für alttest. Wiss. 42, 1924, 17.

erwiesen sein. So ist es doch für das Verständnis der Totengebräuche eines Volkes gewiß nicht gleichgültig, ob dieses Volk die Abgeschiedenen vergöttlichte und ihnen höhere Kräfte zuschrieb, oder ob es meinte, daß dieselben ein Schattendasein führten. Israels Religion trat nun in allen Perioden in Gegensatz zu den Religionen anderer Völker und selbst zu den Auffassungen eines je nach den Zeitverhältnissen größeren oder kleineren Teiles des eigenen Volkes, welcher sich nicht zur Höhe des ethischen Monotheismus aufzuschwingen vermochte und dem Einfluß fremder religiöser Vorstellungen unterlag. In diesen Kreisen mögen manche Auffassungen der Totengebräuche vorgekommen sein, welche der legitimen Religion Israels fremd waren; Aberglaube, Hexenwahn und Gespensterfurcht gibt es ja auch bei Christen. Immerhin ist gerade auf diesem Gebiete nicht zu vergessen, daß das Gesetz nur gegen ganz wenige Bräuche Einspruch erhob (Behandlung der Haare, Selbstverwundungen), und daß die Propheten überhaupt nicht gegen die Trauerhandlungen Stellung nahmen, vielmehr selbst sie zu einem großen Teil beobachteten und daß, wenn Jahve sie ihnen untersagte, dies für einen bestimmten Fall geschah und zu einem bestimmten Zweck, weil sie durch das Unterlassen der Riten eine eindrucksvolle Lehre geben sollten. Hierin liegt eine Warnung, jenen Israeliten, welche noch an die Existenz anderer Götter neben Jahve glaubten, aus diesem Grunde so leicht die Auffassungen zuzuschreiben, welche andere Völker mit den Trauergebräuchen verbanden, ohne daß die Quellen einen Beleg dafür bieten. Dort aber, wo Gesetz und Propheten in ihrer Beurteilung einer Handlung nicht übereinstimmen, dürfen wir annehmen, daß in Israel selbst sich die Auffassung derselben im Laufe der Zeit geändert hat. Ein solcher Wandel läßt sich nachweisen bei der Behandlung der Haare und bei den Selbstverwundungen, und er ist sehr wahrscheinlich bei der Trauertracht.

Sodann dürfen wir bei der Erklärung der Trauergebräuche nicht das menschliche Moment vergessen. Viele Naturvölker verehren die Seelen der Abgeschiedenen oder fürchten sie, und ihre Trauerhandlungen sind diktiert von dem Bestreben, die Geister zu ihren Gunsten zu beeinflussen oder sie abzuwehren. Der Forscher ist darum nur zu leicht geneigt, alle Handlungen, welche sie beim Tode eines Menschen vornehmen, also ihr gesamtes Verhalten, auf jenen Ausgangspunkt zurückzuführen, und er vergißt dabei leicht, daß auch die Primitiven allgemein menschliche Empfindungen haben und dieselben äußern, vielleicht in einer Form, welche uns seltsam vorkommt oder gar abstoßend wirkt, die wir ihnen aber

darum nicht absprechen dürfen[20]. Ebenso müssen wir uns hüten, alle Trauergebräuche der Israeliten aus einer einzigen Idee erklären zu wollen und außer acht zu lassen, daß die Israeliten Menschen waren von Fleisch und Blut und mit menschlichen Empfindungen, daß sie beim Hinscheiden von Vater und Mutter, von Kind oder Freund ihre Gefühle in menschlicher Weise zu erkennen gaben, lebhafter oft als wir, aber darum nicht weniger aufrichtig, und es wäre verfehlt, nun in Schmerzausbrüchen, wie auch wir sie erleben, bei den Israeliten mit Gewalt andere Ursachen zu suchen als das Weh über den erlittenen Verlust.

Endlich darf, wenn wir den Versuch machen, den Sinn der Handlungen zu erforschen, welchen die Israeliten mit ihnen verbunden haben oder verbunden haben können, nicht vergessen werden, daß gewiß viele dieselben vornahmen, weil sie von allen beobachtet wurden, also rein gewohnheitsmäßig, ohne sich über ihre Bedeutung Gedanken zu machen. Wie man sich in Israel des ursprünglichen Sinnes der Riten sicher oft nicht mehr bewußt war, welcher in prähistorischer Zeit bei anderen Völkern vielleicht lebendig war oder heute noch von primitiven Völkern mit ihnen verbunden wird, als es dieselben übernahm, so haben sich ohne Zweifel auch später zahlreiche Israeliten keine Rechenschaft über ihre Bedeutung gegeben; es genügte ihnen, wenn sie in herkömmlicher Weise ihre Trauer zum Ausdruck brachten. Um so leichter konnte darum im Laufe der Zeit eine Änderung in der Auffassung der Gebräuche eintreten. Aber auch die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit besteht, daß verschiedene Auffassungen desselben Brauches gleichzeitig nebeneinander hergingen, indem die einfacheren Leute andere Vorstellungen hatten als die gebildeten und besonders die religiös höherstehenden.

Im Altertum sah man die Übel, insbesondere aber Krankheiten und damit den Tod, häufig als das Werk von Dämonen an, wie auch in der Gegenwart diese Vorstellung bei den meisten einfachen Völkern sich findet. Man konnte die Beobachtung machen, daß, wer mit einem Toten oder mit Sachen, welche dem Toten gehörten, in Berührung gekommen war oder das Trauerhaus betreten hatte, von der gleichen Krankheit befallen wurde und durch sie ums Leben kam, an welcher der Tote gestorben war. Wir sprechen in solchen Fällen von „ansteckenden" Krankheiten und wissen, daß die Ursache der Ansteckung die Bakterien sind. Aber diese waren den Alten unbekannt. Sie legten sich das Ereignis auf ihre Weise zu-

[20] W. Schmidt, Die Religionen der Urvölker Amerikas 1929, 1027 (Der Ursprung der Gottesidee II).

recht. Eine böse persönliche Macht, ein Dämon, hat den Menschen „befallen" und seine Krankheit und seinen Tod verursacht. Diese Auffassung klingt sogar, uns unbewußt, in unserer Redeweise nach. Wir fühlen uns „angegriffen", wir leiden an „Hexenschuß" und beklagen es, wenn jemand mit Blindheit „geschlagen" ist. Auf der ganzen Welt, im Altertum und in der Gegenwart, war und ist daher auch der Glaube an zauberkräftige Amulette verbreitet, welche den Menschen gegen solche Mächte schützen sollen. Was das Buch Henoch von den Dämonen sagt (die es den Ehen der Söhne Gottes entsprungen sein läßt Gn 6, 1ff.): „Die Geister der Riesen handeln böse, begehen Gewalttaten, zerstören, greifen an, kämpfen, wirken verheerend auf der Erde und bringen Verwirrung; und diese Geister erheben sich gegen die Menschensöhne und gegen die Weiber" (1 Hen. 15, 11. 12), gibt nicht nur die Anschauungen des späteren Judentums und überhaupt nicht allein die Meinung Israels wieder, sondern zeichnet den überall herrschenden Dämonenglauben[21].

Besonders in Babylonien war die Vorstellung, daß Krankheiten von Dämonen herrühren, eingewurzelt, und es gab eine ganze Literatur darüber mit Anweisungen, wie diese Dämonen zu beschwören, also der Kranke zu heilen und vor dem Tode zu retten sei[22]. Die Babylonier kannten entsprechend den verschiedenen Krankheiten auch verschiedene böse Geister. Aschakku ruft Fieber und Auszehrung hervor, Utukku Halskrankheiten, Etimmu Unterleibskrankheiten und Geistesstörungen, Alu Brustleiden, Labasu Fallsucht, Namtaru Pest, Labartu bedroht Mutter und Kind usw., während der weibliche Dämon Lilitu, welche auch den Israeliten bekannt war (Is 34, 14), sich ihrer Opfer bei Nacht bemächtigt. Gern nannte man bei den Beschwörungen 7 Namen[23]. Ebenso wähnte der Ägypter, daß er zeit seines Lebens von Dämonen bedroht werde und selbst im Tode vor ihnen nicht sicher sei[24]. Auch die Griechen

[21] Über Krankheit und Tod im Glauben der verschiedenen Völker J. Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze 109ff. 144ff. Reichhaltige Literaturangaben über die Vorstellung, daß die Krankheiten auf das Einwirken von Dämonen zurückzuführen seien, bei J. Scheftelowitz, Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker 1912, 27f. (Religionsgesch. Versuche und Vorarb. XII, 2).

[22] Proben von Dämonenbeschwörungen bei H. Greßmann, Altor. Texte und Bilder z. A. T. I² 1926, 139f. A. Ungnad, Die Religion der Babylonier und Assyrer 1921, 59. 62ff. 243ff.

[23] Mr. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens I, 1905, 278ff. 313ff. 349ff. Br. Meißner, Babylonien und Assyrien II, 1925, 212ff.

[24] Mehrere ägyptische Zaubersprüche gegen die Kranheitsdämonen, welche der Mutter und dem Kind nachstellen, bei Günther Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten 1915, 116ff.

waren der Auffassung, daß Krankheiten durch Dämonen verursacht würden, zumal der Wahnsinn soll von einem Dämon bewirkt sein[25]. Die heutigen Araber sind in gleicher Weise überzeugt, daß die Geister den Menschen schaden können, besonders an der Gesundheit; vor allem führen sie Lähmungen, Epilepsie, Fieber, Epidemien und Wahnsinn auf sie zurück, auch die wahnsinnige Leidenschaft, die Liebe, und darum sind bei ihnen die Heilmittel gegen die Krankheiten fast alle Zaubermittel, welche die Dämonen vertreiben sollen[26]. Auch die Israeliten glaubten an Dämonen. Sie unterschieden sogar mehrere Arten. Manche dachten sie sich als bocksgestaltig (Is 13, 21; 34, 14; Lv 17, 7; 4 Kön 23, 8; 2 Chr 11, 15). Mit Vorliebe halten sie sich in der Wüste auf (Is 13, 21). Am Versöhnungstage wurde dem Azazel, dem obersten der Dämonen, ein Bock in die Wüste geschickt (Lv 16)[27]. Bei manchen Völkern werden die Dämonen den Seelen der Abgeschiedenen gleichgesetzt, welche man sich als unheildrohende Gespenster dachte, die den Lebenden feindlich gesinnt seien. Bei den Juden ist diese Meinung erst für die spätere Zeit nachweisbar: „Sie opfern den Toten, beten die Dämonen an und opfern auf den Gräbern" (Jub 22, 17); vgl. Sib III, 547, wo Hellas angeredet wird: „Wozu bringst eitle Gaben du den Abgeschiedenen und opferst du den Götzen?" Den in der griechisch-römischen Welt wie im Judentum herrschenden Vorstellungen entzogen sich sogar nicht die alten Christen. Ihnen waren so gut wie ihrer Umgebung die medizinischen Ursachen der Krankheiten unbekannt, und so schrieben sie dieselben, zumal solche, welche besonders auffallend waren, wie Wahnsinn, Epilepsie, Mondsucht, den bösen Geistern zu, welche von den Menschen Besitz ergriffen[28].

Daß es Dämonen gibt und diese dem Menschen auch leiblichen Schaden zufügen können, ist im Neuen Testament an vielen Stellen ausgesprochen. Aus dem Alten Testament wissen wir, daß der Satan Job mit Ausschlag schlug und nur darum ihm nicht das Leben nahm, weil Gott es ihm verwehrt hatte (Jb 1, 2), und

[25] E. Samter, Volkskunde im altsprachl. Unterricht I. Homer 1923, 60 ff.

[26] J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 1897, 155 f., 163 ff. A. Musil, Arabia Petraea III 1908, 322. 413. Über diese Vorstellung bei den Fellachen Palästinas T. Canaan, Dämonenglaube im Lande der Bibel 1929, 45 ff.

[27] Über den Dämonenglauben des Spätjudentums vgl. W. Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter 1926, 305 f. 336 ff. E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi III[4], 1909, 407 ff.

[28] Fr. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual 1909, 142 ff. (Stud. z. Gesch. und Kultur des Altertums III, 1. 2).

daß der böse Dämon Asmodäus die sieben Männer Saras ums Leben brachte und auch Tobias ihn zu fürchten hatte (Tob 3, 8; 6, 14ff.; vgl. noch Zach 3, 1f.; 1 Chr 21, 1). Es ist also ernstlich zu erwägen, ob die Israeliten nicht ebenfalls, wie andere ihnen verwandte Völker, Krankheit und Tod den Dämonen als Verursacher zugeschrieben haben. Dann würden wir in dieser Vorstellung eine Erklärung für manche Trauergebräuche suchen dürfen. Nun sind unter der „Pest, die im Finstern schleicht, und der Seuche, die mittags wütet" (Ps 91, 6), sehr wahrscheinlich Krankheitsdämonen zu verstehen[29]. Auch erlauben gewisse Vorschriften, welche sich auf den Tod und die durch diesen bewirkte Unreinheit bezogen, den Schluß, daß nach der Auffassung der Israeliten die Dämonen den Tod herbeiführten. Der Tod verunreinigte nämlich die Personen, welche den Toten anfaßten, ferner aber auch alle, welche das Trauerhaus betraten, dazu die Kleider, die Gerätschaften und alle offenen Gefäße, deren Deckel nicht befestigt war, welche sich im Trauerhause befanden oder mit dem Toten in Berührung kamen; alle diese Gegenstände mußten einer Reinigung unterzogen werden, je nach dem Stoff durch Feuer oder Wasser (Nm 19, 14ff.; 31, 20ff.). Wir würden sagen, daß die Krankheit, welche den Tod verursacht hatte, durch Bakterien auf Menschen und Dinge übertragen werde und die festverschlossenen Gefäße von denselben unangetastet blieben und darum nicht eine derartige Reinigung nötig hatten, welche an die moderne Desinfektion erinnert. Aber die Israeliten wußten ja nichts von Bakterien. Nehmen wir an, daß sie an einen bösen Geist dachten, welcher dem Verstorbenen das Leben geraubt hatte, so verstehen wir ihr Verhalten leicht: der böse Geist bleibt auch noch nach dem Verscheiden des von ihm angefallenen Menschen im Hause, er sucht sich eines anderen Menschen zu bemächtigen, er klammert sich an Kleider und Decken und verbirgt sich in Gefäßen, wenn diese nicht so fest verschlossen sind, daß der Deckel nicht beiseite geschoben werden kann. Wenn aber Trauergebräuche, welche auf solchen Vorstellungen beruhten, auch dann vorgenommen wurden, wenn der Tote gar nicht anwesend war, sondern allein auf die Kunde des Hinscheidens hin, so erklärt sich dies daraus, daß die Gebräuche sich zu einer festen Sitte ausgebildet hatten, welche bei jedem Todesfalle verpflichtete. Es kommt noch hinzu, daß sie im Laufe der Zeit einen anderen Sinn bekommen hatten. Diese beiden Umstände lassen es uns auch verstehen, daß die Zeremonien vorgenommen wurden

[29] S. Landersdorfer, Das daemonium meridianum (Ps. 91 [90], 6) Bibl. Zeitschrift 18, 1928—29, 294—300.

wenn ein öffentliches Unglück eintrat, was freilich in den meisten Fällen, wie bei Krieg, Hungersnot, Pest, zahlreichen Menschen das Leben kostete, und daß sie selbst bei persönlichen Heimsuchungen Anwendung fanden. Doch wäre es nach dem früher Gesagten verfehlt, wollte man nun sämtliche Trauergebräuche aus der Furcht vor den Dämonen erklären.

§ 2. Die Trauertracht.

Als David die Nachricht erhielt, daß Saul und Jonathan gefallen seien, zerriß er seine Kleider, und ebenso taten dies die Männer, die ihn umstanden (2 Sm 1, 2 ff.). Jakob zerriß seine Kleider, als er die Überzeugung gewonnen hatte, daß sein Lieblingssohn Josef einem wilden Tiere zum Opfer gefallen sei (Gn 37, 34). Das Zerreißen des Gewandes, das man gerade trug, war in Israel der gewöhnliche Ausdruck des Schmerzes, den man beim Tode geliebter Personen empfand. Aber auch andere Anlässe als gerade traurige hatten Einfluß auf die Kleidung. Als Isaak seinen Sohn Esau segnen wollte, holte Rebekka, da sie den Segen dem von ihr bevorzugten Jakob zuzuwenden beabsichtigte, das Festgewand Esaus und übergab es Jakob, damit er es anlegte (Gn 27, 15). Josef erschien vor dem Pharao, nachdem er das Kleid gewechselt hatte (Gn 41, 14). Josef schenkte seinen Brüdern Feierkleider (Gn 45, 22). Naaman nahm Feierkleider mit, als er nach Samaria reiste (4 Kön 5, 5). Wer vor Jahve hintreten wollte, mußte seine Kleider waschen (Gn 35, 2; Ex 19, 10. 14). Wie der Israelit durch die Wahl besserer und reiner Kleidung Freude und Ehrfurcht bezeugte, so gab er bei einem Todesfall durch ein zerrissenes Gewand seiner gedrückten Seelenstimmung Ausdruck, so wie wir heute schwarze Kleidung anlegen oder wenigstens einen Trauerflor um den Arm tragen.

Das Zerreißen der Kleider wurde indes nicht nur vorgenommen, wenn man das Hinscheiden einer nahestehenden Person zu beklagen hatte, sondern überhaupt bei schmerzlichen Erschütterungen. Als Ruben entdeckte, daß die Grube, in welche die Brüder Josef geworfen hatten, leer war, und erkannte, daß er diesen nicht retten könnte, zerriß er seine Kleider (Gn 37, 29). Die Söhne Jakobs zerrissen ihre Kleider, als der Becher Josefs in Benjamins Sack gefunden wurde (Gn 44, 13). Als die Israeliten auf den Bericht der Kundschafter hin nach Ägypten zurückkehren wollten, äußerten Josue und Kaleb in der gleichen Weise ihren Schmerz (Nm 14, 6). So mochte auch Jephte im ersten Schreck seine Kleider zerreißen, als ihm seine Tochter entgegenkam und er an sein Gelübde dachte (Ri 11, 35). Als Achab

die Drohworte des Propheten Elias vernahm, zerriß er seine Kleider (3 Kön 21, 27). Der Hohepriester Kaiphas zerriß seine Kleider, als Jesus sich als Gottes Sohn bekannt hatte (Mt 26, 25).

Das Zerreißen der Kleider kann nun keineswegs ausreichend damit erklärt werden, daß der leidenschaftlich bewegte Orientale im Schmerz den ersten Gegenstand, der ihm in die Hand kam, und das war die Kleidung, habe zerstören wollen; denn Ausdruck des Herzeleids war nicht nur das Zerreißen des Gewandes, sondern ebenso das Tragen eines zerrissenen Gewandes sowie das Bestreuen des Hauptes mit Staub. Der Bote, welcher dem David die Kunde von Sauls Tode brachte, erschien in zerrissenen Kleidern und hatte sich auch Erde auf das Haupt gelegt (2 Sm 1, 2), ebenso der Israelit, der dem Hohenpriester Heli meldete, daß in dem Kampfe mit den Philistern seine Söhne gefallen und die Bundeslade verloren gegangen sei (1 Sm 4, 12), wie Husai, welcher sich dem vor Absalom fliehenden David anschließen wollte (2 Sm 15, 22). Das Zerreißen der Kleider war also keine im Affekt vorgenommene Handlung, sondern war ein durch die Sitte geforderter Ritus, welcher bestimmt war, der Umgebung von den den Träger des Gewandes beherrschenden Gefühlen Kenntnis zu geben. Darum befahl David, als Abner ermordet worden war, seiner ganzen Umgebung, sich die Kleider zu zerreißen (2 Sm 3, 31).

Außer der zerrissenen Kleidung erscheint als Trauertracht der „Sack", ein härenes, grobes Stück Zeug von dunkler Farbe (Is 50, 3), welches um den Leib gegürtet wurde und das nach oben bis etwa an die Brust reichte; denn als Joas sein Kleid zerriß, so daß vorn an der Brust ein etwa eine Hand langer Schlitz entstand, vermochte das Volk zu sehen, daß er jenes Trauergewand anhatte (4 Kön 6, 30); auch 2 Makk 3, 19 ist bezeugt, daß es bis an die Brust reichte. Man trug es auf dem bloßen Leibe (3 Kön 21, 27; 4 Kön 6, 30; Jb 16, 15). Dieser Sack wurde beim Hinscheiden nahestehender Personen angelegt. Starb der Sohn, so trauerte man im Sack (Am 8, 10). Eine Jungfrau legte ihn an, wenn der Bräutigam ihr genommen war (Joel 1, 8). Judith gürtete sich beim Tode des Gatten mit dem härenen Gewande und trug die Kleider ihrer Witwenschaft (Judith 8, 5). Als Joab eine kluge Frau zu David schickte, um den König zu bewegen, dem Absalom zu verzeihen, gab er ihr die Weisung, sich trauernd zu stellen; sie sollte das Trauerkleid anlegen und sich so gebärden, als müsse sie schon lange Zeit einen Verstorbenen beklagen (2 Sm 14, 2).

Das Gürten mit dem Sack war indes ebenso wenig wie das Anlegen des zerrissenen Gewandes auf Todesfälle beschränkt, sondern war auch wie dieses bei großem nationalen und selbst bei persön-

lichem Unglück üblich, ja man trug den Sack schon, wenn man ein Unglück befürchtete. Der Prophet Isaias kündigt an, daß die hochmütigen Frauen Jerusalems anstelle ihrer prächtigen Kleider, auf die sie jetzt so eitel sind, den Sack anlegen werden (Is 3, 24). Amos sieht, wie Jahve „über alle Hüften den Sack bringt" (Am 8, 10). Auch die Moabiter werden sich in das Trauerkleid hüllen, wenn das Gericht über sie kommt (Is 15, 3). Als die Assyrer die Übergabe Jerusalems verlangt hatten, ging der König Hiskia mit zerrissenem Gewand und in dem Sack in den Tempel, und ebenso trugen den Sack seine Boten, die er zu Isaias sandte (4 Kön 19, 1 f.). Bei der Reform des Esra taten die Juden Buße im Sack mit Erde auf dem Haupte (Neh 9, 1). Achab legte die königlichen Kleider ab und hüllte sich in den Sack aus Furcht vor dem Gericht (3 Kön 21, 27). Noch in der griechischen Zeit trugen die Frauen Jerusalems den Sack, als Heliodor den Versuch machte, den Tempelschatz zu plündern (2 Makk 3, 19).

Wiederholt wird das Zerreißen des Gewandes und das Anlegen dieses Trauerkleides nebeneinander genannt (Gn 37, 34; 2 Sm 3, 31; 3 Kön 21, 27; 4 Kön 19, 1). Es scheint also das Zerreißen der Kleider die Voraussetzung für das Anlegen des Sacks zu sein. Damit stimmt überein, daß die Frauen Jerusalems ausdrücklich aufgefordert werden, sich der Kleider zu entledigen und das Trauerkleid anzutun (Is 32, 11), wie daß der König von Ninive sein Gewand auszog und sich mit dem Sack gürtete (Jon 3, 6), und in der Weissagung des Propheten Ezechiel die Fürsten der Städte am Meere ihre buntgestickten Gewänder ablegen und sich in das Trauergewand kleiden werden (Ez 26, 16). Der König Joas hingegen trug den Sack unter seiner Kleidung (4 Kön 6, 30).

Das Zerreißen der Kleider und Anlegen des Sacks bedeutet natürlich auch den Verzicht auf jeden Schmuck. Ebenso legten in Babylonien die Trauernden ein zerschlissenes Gewand an, „Sack", und zerbrachen den Brustschmuck[1]. Die arabischen Frauen tragen in der Trauer keinen Schmuck und keine bunte Kleidung, und es ist ihnen das Schminken und das Parfümieren untersagt[2].

Als Jahve dem Propheten Ezechiel ankündigte, daß er ihm sein Weib durch einen plötzlichen Tod nehmen werde, gebot er ihm, kein Zeichen der Trauer zu geben. Dabei sollte er den Turban aufsetzen und die Sandalen an die Füße ziehen (Ez 24, 17). Bei Todesfällen

[1] Br. Meißner, Babylonien und Assyrien I, 424.

[2] J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 1897, 171. 182. A. Jaussen, Coutumes des Arabes, Paris 1908, 103.

legt man also Kopfbedeckung und Sandalen ab. Auf der Flucht vor Absalom zeigte David seinen Schmerz, indem er barfuß den Ölberg hinaufstieg (2 Sm 15, 30).

Mit Recht ist das Zerreißen der Kleider, das Anlegen des Sacks, das Abtun des Turbans und der Sandalen gedeutet worden als Überbleibsel einer völligen Entblößung, die man einst vorgenommen habe. Das Zerreißen der Kleidung würde mithin so zu verstehen sein, daß die Trauernden sich nicht genügend Zeit nahmen, dieselbe ordnungsmäßig auszuziehen, und in der Hast sie beschädigten. Völlige oder teilweise Nacktheit spielt eine Rolle bei den Totengebräuchen vieler Völker. Die ägyptischen Frauen entblößten in der Trauer, besonders bei der Überführung der Leiche nach dem Grabe, den Oberkörper. In Griechenland folgten in der ältesten Zeit die Frauen nackt der Leiche[3]; dieser Brauch erhielt sich im ägäischen Kreis bis in die Zeit Solons[4]. Bei den Römern hatten die im Leichenzug einherschreitenden Frauen vielfach die Brust entblößt; ob man bei demselben barfuß ging, ist unsicher[5]. Bei den Arabern zerreißt man die Kleider bis zur Magengegend oder kürzt das Gewand, die Frauen entblößen in der Trauer nicht nur Gesicht und Brust, sondern zerreißen gelegentlich sogar die letzte Hülle; auch die Klage halten sie halb entblößt. Selbst der Bote, welcher eine Trauernachricht bringt, legt die Kleider ganz oder teilweise ab[6]. Wenn in Nordindien jemand stirbt, so tanzt am Ende desselben Jahres der nächste männliche Verwandte des Toten nackt mit dem Schwerte in der Hand einen ganzen Tag und eine Nacht zum Trommelschlage. Als Trauerbrauch kennt man die Entblößung auch in Westafrika und in Togo[7]. Am mittleren Kongo rissen, wenn ein Vornehmer starb, sich seine Frauen die Gewänder vom Leibe und hüllten sich in Lumpen; manchmal gingen sie auch vollständig unbekleidet. Sie beschmierten sich den Körper dick mit Lehm und zogen zu zwei oder drei durchs Dorf und schrien und weinten und flehten den Verstorbenen an, zurückzukehren, und stellten sich, als ob sie ihn suchten[8]. Hier wollte man sich also jedenfalls durch die Nacktheit nicht gegen den Toten und seinen Geist schützen.

[3] Jos. Heckenbach, De nuditate sacra sacrisque vinculis 1911, 19ff. (Religionsgesch. Versuche und Vorarb. IX, 3).

[4] Reallexikon der Vorgeschichte 13, 411.

[5] H. Blümner, Die römischen Privataltertümer[3] 1911, 497 (Handb. d. klass. Altertumswiss. IV, 2, 2).

[6] Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 177. 181. 195. Musil, Arabia Petraea III, 427ff.

[7] E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 1911, 109ff.

[8] Reallexikon der Vorgeschichte 13, 385.

Es ist behauptet worden, daß bei den Israeliten in der ältesten Zeit völlige Nacktheit in der Trauer üblich war; eine teilweise Nacktheit liegt ja vor, wenn man nur den Sack trug; auch die Frauen hatten den Oberkörper unbekleidet, wobei sie sich die Brust schlugen und sie zerkratzten[9]. Indes reichen die Stellen, welche man für jene Behauptung anführt, nicht zum Beweise aus. Zwar ist Is 20,21 davon die Rede, daß der Prophet „nackt und barfuß" einherging, aber diese Wendung wird erklärt durch die vorhergehende Bemerkung: er sollte sich in den Sack hüllen, um zum Ausdruck zu bringen, daß die Bewohner von Ägypten und Äthiopien würden in die Gefangenschaft wandern müssen. Wenn ein vornehmer Mann wie Isaias ein so unzureichendes Gewand anhatte, so erschien er als „nackt", wie David, als er nur mit dem linnenen Ephod bekleidet oder wenigstens ohne Mantel vor der Lade tanzte (2 Sm 6, 20). Auch Michäas will zum Zeichen seines Schmerzes barfuß und „nackt" d. i. ohne Obergewand einhergehen (Mich 1, 8, vgl. 1 Sm 19, 24; Am 2, 16). Bei den Griechen bedeutet *γυμνός* „nackt" ebenfalls oft „nur mit dem Leibrock bekleidet". Vgl. noch Mart. des Jesaja 2, 10: „Sie kleideten sich alle in härene Gewänder (den Sack), und alle waren Propheten. Sie hatten nichts bei sich, sondern waren nackt"[10].

Der Ritus ist nun als Kleideropfer erklärt worden: man habe die Toten, die ja alles entbehrten, mit Gewändern versorgen wollen. Die arabischen Beduinen legen Kleidungsstücke des Toten auf dessen Grab. Ferner wird bei ihnen an einem Feste ein gesatteltes Kamel, beladen mit Kleidern und einem Wasserschlauch, in die Wüste getrieben; die Ausrüstungsgegenstände fallen den Armen des Stammes zu, sie sind aber für den Toten bestimmt, der nackt ist und der Kleider bedarf[11]. Bei allen Völkern pflegte man dem Toten Gegenstände mit ins Grab zu geben, auch in Israel[12]. Wie aber in Israel das Ablegen der Kleider und die Umgürtung mit dem Sack als eine Gabe an den Toten verstanden werden soll, ist schwer zu erkennen, und auch bei anderen Völkern ist das ganz oder teilweise Nacktgehen oder das Zerreißen des Gewandes unabhängig von der Ausstattung des Toten mit Kleidern. Sodann hat man gemeint, der Überlebende habe sich durch Anlegen des Sacks als gehorsamer Diener des Verstorbenen bekennen wollen; denn der Lendenschutz ist das Kleid des Sklaven

[9] Vgl. § 5 S. 58f.

[10] Übersetzung von P. Rießler, Altjüd. Schrifttum außerhalb der Bibel 1928, 482.

[11] Musil, Arabia Petraea III, 425. 451. P. Karge, Rephaim 1917, 556.

[12] Vgl. § 8 S. 75ff.

(vgl. Is 20, 2); auch das Zerreißen des Gewandes soll in dieser Weise zu verstehen sein. Diese Deutung scheitert wenigstens für Israel daran, daß die Israeliten in ihren Toten nicht höhere Wesen sahen; von eigentlichen Totenopfern, welche die Israeliten dargebracht hätten, wissen wir nichts[13].

Welche Vorstellungen mit der Entblößung verbunden wurden und welchen Zweck man mit derselben verfolgte, ist nun in einer Reihe von Fällen klar: man wollte Geister verscheuchen. Da ein Mensch sich unwillkürlich in dem Augenblick abwendet, wenn sein Blick plötzlich auf eine entblößte Person fällt, so hat man diese Vorstellung auf die Dämonen übertragen. Der Tod wurde ja der Einwirkung böser Geister zugeschrieben. Araber bedienten sich gelegentlich der Entblößung, um menschliche Feinde abzuwehren[14]. Einige Beispiele mögen nun zeigen, daß man tatsächlich überzeugt war, daß die Dämonen vor nackten Menschen die Flucht ergriffen. Wie Plinius erzählt, gingen kappadozische Frauen nackt durch die Saaten, um Würmer und Käfer zu vertreiben. Überhaupt war nach Auffassung der Griechen und Römer Nacktheit gegen die Dämonen wirksam, so daß magische Handlungen unter völliger oder teilweiser Entblößung vorgenommen wurden[15]; in manchen Fällen wird bei der Nacktheit der Frau es sich zugleich oder hauptsächlich um einen Fruchtbarkeitszauber handeln. Die dämonenabwehrende Kraft der Entblößung suchten sich die Römer auch durch Abbildungen der Nudität nutzbar zu machen[16]. Die Huzulen, ein ruthenisches Volk, helfen sich gegen den Hagel, indem die Frauen sich unbekleidet aufs Feld stellen. Durch Entblößung glaubten die Bewohner der Philippinen bei der Entbindung die bösen Geister, welche Mutter und Kind bedrohen, zu verscheuchen[17]. Ebenso kennt man im indischen Archipel die Abwehr der bösen Geister durch Nacktheit[18].

Auch gegen Krankheit, welche ja vielfach auf das Einwirken von Dämonen zurückgeführt wird, suchte man sich durch Entblößung zu wehren. Der babylonische Beschwörungspriester forderte von dem Kranken, den er von dem Krankheitsdämon befreien wollte, daß er seine Kleider ablege[19]. Ebenso spielte bei den Griechen und Römern

[13] Vgl. § 8 S. 89.

[14] Wellhausen 159.

[15] Jos. Hedenbach, De nuditate sacra sacrisque vinculis 35ff., hier viele ausführliche Belegstellen aus den antiken Schriftstellern.

[16] Jos. Heckenbach 56.

[17] Samter 117f.

[18] H. Visscher, Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern II, 1911, 274ff.

[19] H. Zimmern, Beiträge zur babylonischen Religion 1901, 167 Nr. 53.

in der Volksmedizin, die auch bei ihnen zum großen Teil mit Zauber gegen die Dämonen arbeitete, die Entblößung überall und zu allen Zeiten eine wichtige Rolle. Beim Suchen der Heilpflanzen sollte man die Füße entblößt haben, und beim Einnehmen der Medizin tat man gut, wenn man nackt war[20]. Bei den Südslawen muß der Kranke nackt zwischen verschiedenen Gegenständen dreimal hin- und hergehen. Zur Abwehr der Pest begeben sich bei ihnen zwölf Jünglinge und zwölf Jungfrauen um Mitternacht vor das Dorf, entkleiden sich und pflügen das Feld[21].

Trotz der weitverbreiteten Vorstellung, durch Nacktheit die Dämonen zum Weichen zu bringen, ist indes bei der Trauertracht der Israeliten diese Erklärung kaum statthaft. Mag das Einreißen des Gewandes, das Anlegen des Sacks, das Ablegen des Turbans und der Sandalen als Abschwächung der Nacktheit anzusehen sein, so blieb bei den Israeliten doch gerade die Blöße bedeckt, und zudem spricht gerade der Umstand, daß die Israeliten sich nicht völlig entkleideten, dafür, daß auch die Auffassung sich geändert hatte.

Analoge Sitten, welche uns bei anderen Völkern begegnen, geben uns nun einen Fingerzeig, wie wir die Kleiderriten in Israel zu verstehen haben. Bei den Israeliten war die vollständige Entblößung in der Trauer bereits abgelöst durch das Tragen des Sacks, welcher die Stelle der gewöhnlichen Kleidung eingenommen hatte. Ferner begnügte man sich, die Kleidung einzureißen, anstatt sie auszuziehen. Das Einreißen des Gewandes war mithin eine Abschwächung der Sitte, dasselbe abzulegen und sich mit dem Sack zu gürten, und hatte die gleiche Bedeutung wie der Gebrauch des Trauerkleides; zuweilen wurde, als das Einreißen Sitte geworden war, neben demselben der Sack beibehalten. Es liegt also ein regelrechter Wechsel oder eine Veränderung der Kleidung vor. Ein solcher Kleidertausch bei Todesfällen fand sich bei den Lykiern, bei denen die Männer in Frauenkleidung trauerten. Der Zweck ist der, sich gegenüber einem bösen Geist unkenntlich zu machen. Darum wird bei einem Indianerstamm der Tote von nackten Männern begraben, welche sich mit Farbe entstellt haben, auch trägt man bei ihnen am Jahrestage des Todes schwarz und weiß bemalte Mäntel und streicht das Gesicht rot und gelb an. Oben wurde erwähnt, daß am mittleren Kongo bei einem Sterbefall die Frauen dick mit Lehm beschmiert den Toten suchen gehen. Die Schamanen in Sibirien beschmieren nach einem

[20] Jos. Heckenbach 49ff.
[21] J. Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze 124.

Todesfalle zuweilen ihr Gesicht mit Ruß. In Böhmen nahmen die Trauernden nach der Beerdigung Larven vor das Gesicht[22].

Wenn bei den Buschmännern die ganze Familie bei einem Todesfall den Ort verläßt, nachdem sie die Hütte zerstört hat, oder mancher Indianerstamm die Behausung verschließt, in der eine Leiche liegt, und sie nie wieder betritt[23], wird dies am besten dahin erklärt werden, daß man den Nachstellungen eines Geistes entgehen will, sei es des Geistes des Toten, sei es des Geistes, der den Tod verursacht hatte. Es ist allerdings auch möglich, daß man aus übergroßem Schmerz um den Verstorbenen sich aller Dinge entledigen will, welche an den Toten mahnen. Bei manchen Indianerstämmen wird ja nicht nur das Eigentum des Verstorbenen, sondern selbst der ganzen Familie weggeschenkt, um alles, was an ihn erinnern könnte, aus den Augen zu bringen[24]. Doch weisen viele andere Bräuche eher auf die Vorstellung hin, daß die Geister getäuscht und ferngehalten werden sollen.

Daß letztere Auffassung begründet ist, ergibt sich auch daraus, daß bei Stämmen, die für gewöhnlich wenig oder gar keine Gewänder tragen, in der Trauer Kleidung angelegt wird, wie in Neu-Guinea[25]. Ferner wäre hier auf die Trauermaske hinzuweisen, die Verhüllung des Kopfes oder des Gesichtes mit einer Maske oder Haube, wie sie schon in alt- und jungsteinzeitlichen Gräbern, in der Eisenzeit Sibiriens und bei den heutigen Naturvölkern verbreitet ist. Durch diese Maske sollte der Tote vor feindlichen Dämonen geschützt werden, wie es von den Aleuten, den Bewohnern der von Alaska bis Kamtschatka sich hinziehenden Inselreihe, ausdrücklich bezeugt wird; der Tote sollte von ihnen nicht erkannt werden, oder die Dämonen sollten durch das scheußliche Aussehen der Maske in die Flucht getrieben werden, so daß sie ihm nicht schadeten. Hier also war es wieder nicht der Geist des Toten, den man fürchtete, sondern die Dämonen, die auch dem Verstorbenen schaden konnten. An diesem Beispiel vermögen wir übrigens zu sehen, wie ein Brauch im Laufe der Zeit eine andere Bedeutung erhält. Aus der ursprünglichen Schutzmaske wurde nämlich die Porträtmaske, welche die Züge des Verstorbenen möglichst genau wiedergeben sollte[26].

Als weiterer Beweis für diese Erklärung des Kleiderwechsels in der Trauer lassen sich ähnliche Sitten bei Hochzeit und Geburt anführen; die Jungvermählten, zumal die Braut, die Wöchnerin und

[22] Samter 95ff. [23] Döller 151.
[24] W. Schmidt, Die Religionen der Urvölker Amerikas 1929, 1027f.
[25] Samter 116. [26] Reallexikon 13, 413f.

das neugeborene Kind glaubte man ja besonders den Angriffen böser Geister ausgesetzt. In Thüringen muß die Wöchnerin ein Kleidungsstück des Mannes anlegen; man sagt, daß dann der Teufel keine Gewalt mehr über Mutter und Kind habe. Polnische Frauen setzen sich bis sechs Wochen nach der Entbindung die Mütze ihres Mannes auf; andernfalls würde der Teufel Macht über sie bekommen. Bei den Dithmarschen wird der Braut bei der Hochzeit der Hut des Bräutigams aufgesetzt. In Kandesch in Indien reitet die Braut vor der Hochzeit in Männerkleidung durch das Dorf. In Kos, einer Insel im ägäischen Meer, legte der Bräutigam weibliche Kleidung an. Im alten Sparta erwartete die Braut den Bräutigam in Männerkleidung. Durch die Verkleidung sucht man die Dämonen zu täuschen, welche Bräutigam und Braut am Hochzeitstage bedrohen[27]. Wohl aus diesem Grunde tanzt bei den Fellachen Nordarabiens vor der Hochzeitsfeier ein junger Mann in der Tracht eines Mädchens, oder ein verschleiertes Mädchen tanzt mit einem oder zwei Säbeln in den Händen. Auch bei den Beduinen tanzt vor den Jünglingen ein dichtverschleiertes Mädchen mit einem oder zwei Säbeln bewaffnet[28]. Auf der gleichen Vorstellung beruht die an vielen Orten sich findende Sitte, daß man dem Bräutigam zuerst die Braut vorenthält und ihm ein altes Mütterchen zuführt oder auch der Braut einen falschen Bräutigam übergibt[29]. Nicht der Bräutigam oder die Braut sollen getäuscht werden, sondern die Dämonen, damit sie die rechte Braut oder den rechten Bräutigam nicht herausfinden und ihnen darum keinen Schaden zufügen können.

Dieselbe Bedeutung hat auch die Sitte, in der Krankheit oder bei Todesfällen den Namen zu ändern oder den Namen eines Toten, des Bräutigams und der Braut oder der Eltern eines neugeborenen Kindes nicht auszusprechen. So sucht man sich in Japan durch Namensänderung oder durch Wechsel der Kleidung gegenüber den bösen Geistern, von denen man heimgesucht wird, unkenntlich zu machen[30]. Die Grönländer fürchten, den Namen eines Verstorbenen auszusprechen; führt einer in der Verwandtschaft den gleichen Namen, so ändert er denselben. Auf den Andamaneninseln darf der Name einer Person nach dem Tode eines Verwandten während der Trauerzeit nicht gebraucht werden. Für den Namen der Trauernden wählt man ihm gegenüber und gegenüber Dritten bestimmte Ausdrücke. Wenn man

[27] Samter 90ff., Döller 34ff., hier noch viele andere Beispiele.
[28] Musil III, 187. 197.
[29] Samter 98ff., 218.
[30] Scheftelowitz, Archiv f. Religionswissensch. 19, 1916 - 1919, 222[3].

hier vermied, den Namen des Lebenden zu nennen, so ist das ein Beweis, daß in Fällen, wo der Name eines Toten nicht ausgesprochen wird, dies nicht infolge des Schmerzes um den Verlust geschieht, indem man nicht an den Verstorbenen erinnert werden will. Diese Auffassung wird durch die Tatsache bestätigt, daß kurze Zeit vor und nach der Geburt eines Kindes die Namen von Vater und Mutter nicht erwähnt werden und Bräutigam und Braut nicht mit ihren Namen angeredet werden, wie man auch die erste Zeit nach der Eheschließung die Namen nicht gebraucht, wenn man von ihnen spricht. Auch während der Reifeweihen sollen die Namen der Jünglinge und Mädchen nicht ausgesprochen werden. Ferner ist bei amerikanischen Stämmen die Sitte verbreitet, den Namen des Verstorbenen zu vermeiden; sie findet sich auch in Indien und Australien. Bei amerikanischen Stämmen und auf den Sundainseln ändert ein Kranker seinen Namen, wenn er ebenso heißt wie ein kürzlich Verstorbener. Auf Borneo ändert man den Namen eines kranken Kindes, damit die bösen Geister, die es bisher gequält haben, es unter dem neuen Namen nicht wiedererkennen; darum behält selten jemand den ersten Namen das ganze Leben lang bei[31]. Die Juden des ersten nachchristlichen Jahrhunderts vertauschten ihre Namen, um die Dämonen irrezuführen und sich einem Verhängnis zu entziehen. Anfangs bekämpften die Rabbinen diese Vorstellung, aber seit dem dritten Jahrhundert wurde die Sitte, bei anhaltendem Unglück den Namen zu ändern, von verschiedenen Rabbinen gutgeheißen. Vornehmlich wurde sie bei schwerer Krankheit angewandt[32].

Wenn nun bei Geburt und Hochzeit der Mensch sich vor den ihn bedrohenden Dämonen zu schützen sucht, so ist es doch wahrscheinlich, daß wenigstens in den meisten Fällen der gleiche Brauch in der Trauer nicht zur Ablenkung des Geistes des Toten dienen soll, sondern des Dämons, der dem Verstorbenen das Leben geraubt hat und nun noch die diesem Nahestehenden bedroht. Ein interessantes Beispiel, wie die Araber Dämonen zu täuschen suchen, erwähnt Wellhausen[33]. Um sich vor dem Fieber (d. i. dem Fieberdämon) zu schützen, schreit man wie ein Esel und kriecht auf allen Vieren; der Dämon soll glauben, ein seuchenfestes Tier vor sich zu haben. Wer sich in der Wüste verirrt hatte, kehrte die Kleider um und setzte

[31] Samter 107ff., Scheftelowitz, Schlingen- und Netzmotiv 22f. Reallexikon der Vorgeschichte 8, 400.

[32] J. Scheftelowitz, Altpalästinensischer Bauernglaube 1925, 54ff.

[33] Wellhausen 199.

dann das Kamel in Bewegung; so kommt er auf den richtigen Weg[34]. Die Dämonen, die ihn in eine falsche Richtung geführt haben, lassen von ihm ab.

Wir gehen nun schwerlich fehl mit der Annahme, auch die alten Israeliten haben durch Ablegen der gewöhnlichen Kleidung und Antun des Sacks die bösen Geister täuschen wollen. Ihr Verhalten richtete sich aber nicht gegen den Geist des Verstorbenen, dessen Rache sie etwa gefürchtet hätten; denn mit dieser Auffassung läßt sich nicht in Einklang bringen, daß Jakob, indem er den Sack anlegte, Sehnsucht nach einem Wiedersehen mit dem totgeglaubten Josef in der Unterwelt bekundete (Gn 37, 25), oder daß Josef sich über die Leiche seines Vaters beugte und sie küßte (Gn 50, 1). Daß die Israeliten die Geister der Toten nicht verscheuchen oder sich vor ihnen verbergen wollten, geht auch daraus hervor, daß sie wenigstens gelegentlich den Verstorbenen in ihrem Hause bestatteten[35] und die Könige in der Davidsstadt (3 Kön 2, 10; 11, 42) begruben bis zur Zeit Manasses, welcher sich im Garten Ussas beerdigen ließ, wo er vielleicht ein Landhaus hatte (4 Kön 21, 18). Nach diesen Angaben ruhten die Toten also in der Nähe der Lebenden. Sodann sprechen gegen die Auffassung, daß die Israeliten die Toten als gefährlich ansahen, die rührenden Rufe, welche sie bei dem Hinscheiden ausstießen[36]. Wenn die Araber über die Verstorbenen klagen: „Sei nicht fern!" und wenn sie dieselben, sooft sie an den an den Wegen gelegenen Gräbern vorbeikommen, mit Namen rufen und sie grüßen, in dem Glauben, daß der Tote dies höre und antworte[37], so geht wenigstens dieses Verhalten nicht auf die Vorstellung zurück, daß man sich vor dem Geist des Toten schützen müsse. Vielmehr befürchtete der Israelit, der Dämon, welcher dem Toten das Leben geraubt, könnte nun ihn selbst als Opfer holen. Auch bei den anderen Völkern ist ja in den meisten Fällen der Todesdämon, nicht der Geist des Verstorbenen der Gegenstand der Furcht. Daß man einerseits die Dämonen fürchtete, anderseits meinte, sie täuschen zu können, schließt sich nicht aus: welche Rolle spielt doch in Volkserzählungen der „dumme Teufel"!

Ein anderer Gedanke mag beim Anlegen des Sacks noch mithineingespielt haben. Man konnte nach einem Todesfall die Beobachtung machen, daß der, welcher die alte Kleidung weiter trug, von der gleichen Krankheit ergriffen wurde wie der Verstorbene. Seine Kleidung

[34] Wellhausen 196. [35] Vgl. § 3 S. 37.
[36] Vgl. § 9 S. 91. [37] Wellhausen 179. 183.

war „infiziert"; der Israelit, wie der antike Mensch überhaupt, dachte, ein Dämon habe sich an diese Kleider angeklammert, ähnlich wie Schmutz an denselben haftet; letzteres zu konstatieren hatte man reichlich Gelegenheit. Was lag da näher, als diese Kleider abzuwerfen und ein anderes möglichst einfaches Gewand anzulegen! Daß dieser Gedanke den Israeliten nicht so ferngelegen haben dürfte, ersehen wir daraus, daß in der alten Kirche von den Täuflingen gefordert wurde, sie sollten zunächst das Obergewand ablegen, dann aber, bevor sie ins Taufwasser stiegen, alle Kleider ausziehen und selbst jeden Schmuck entfernen, weil nämlich ein Dämon sich in der Kleidung verstecken oder sich an den Schmuck klammern könnte, der mit ins Wasser steigen und die Taufe illusorisch machen würde[38].

Übrigens verbietet das atl. Gesetz, daß eine Frau Männerkleidung und ein Mann Frauenkleidung anlege (Dt 22, 5). Hier handelt es sich jedoch schwerlich um Abwehr von Dämonen — denn dann hätte sich das Gesetz auch gegen die Trauertracht wenden müssen —, sondern um einen heidnischen, vielleicht unzüchtigen Kult. Wenn aber Jonathan dem David seinen Mantel und seine Rüstung wie die Waffen gibt (1 Sm 18, 4), so ist das ein Zeichen der Freundschaft und innigen Zusammengehörens, so wie auch die homerischen Helden ihre Waffen tauschen.

Zu dem Ablegen der Kleidung und der Umgürtung mit dem Sack gehört auch der Verzicht auf allen Zierat; an solchen Gegenständen kann ja ein Mensch oft leichter erkannt werden als an dem Gewande. Doch läßt sich das Absehen von jedem Schmuck bei Tod und Unglück auch mit der seelischen Stimmung des vom Schicksal Heimgesuchten erklären: Wen ein herber Verlust getroffen hat, ist in diesen Stunden gleichgültig gegen das, auf was er sonst Gewicht legte, ebenso wie er die Kleidung und die Körperpflege vernachlässigt, sich nicht wäscht und den Bart nicht kämmt; er ist unempfänglich für sein äußeres Erscheinen. Aus diesem natürlichen Verhalten wurde aber eine feste Sitte, indem auch solche, welche durch einen Todesfall wenig erschüttert waren, in ihrem Verhalten jenen nachahmten, die von Herzen trauerten, und da diese Handlung mit anderen, welche von Dämonenfurcht veranlaßt waren, gut zusammenstimmte, so konnte man sie auch in der Absicht vornehmen, sich vor Geistern zu schützen. So sehen wir hier, wie es auch sonst bei volkstümlichen Bräuchen der Fall ist, daß zwei oder mehr Motive nebeneinander hergehen und sich verschlingen können.

[38] Dölger, Exorzismus 112 f.

Ein anderer Trauerbrauch war der, daß man sein Haupt verhüllte. In dieser Weise bekundete David seinen Schmerz, als er den Tod Absaloms erfuhr (2 Sm 19, 5). Das Bedecken des Hauptes mit Tüchern in der Trauer findet sich heute noch bei den Beduinen[39]. Eine Abschwächung des Verhüllens des Hauptes ist vielleicht das Verhüllen des Schnurrbartes (Ez 24, 17) und damit der unteren Gesichtshälfte; es kann dieser Ritus aber auch eine Abschwächung des Bartscherens sein. Daß der Israelit sich nicht in der Absicht verhüllte, sich dem Geist des Verstorbenen gegenüber unkenntlich zu machen, ersehen wir am besten aus dem Verhalten Davids. Immer wieder rief er: „Mein Sohn Absalom!" Er hatte also Sehnsucht nach dem Kinde, das gegen ihn abtrünnig geworden war. Außerdem aber tadelte Joab das Verhalten des Königs, der kein Wort des Dankes für ihn und für das Heer wußte, welches den Aufstand niedergeschlagen und ihm den Thron gerettet hatte: „So willst du lieben, die dich hassen, und hassen, die dich lieben!" (19, 7). Wodurch also David seine Trauer kundgegeben, das Verhüllen des Hauptes, das Weinen, das Klagegeschrei, war von der Liebe zu dem Toten diktiert und beruhte nicht auf Furcht vor demselben. Wir werden darum auch bei den anderen Trauerhandlungen in Israel nicht so leicht annehmen dürfen, daß sie aus Angst vor dem Abgeschiedenen vorgenommen wurden. Mit dem Verhüllen des Hauptes wollte übrigens David in diesem Falle zu erkennen geben, daß er allein zu sein wünschte und seine Umgebung ihn nicht in seinem Schmerze stören sollte, weshalb er auch ins Turmzimmer hinaufging, wo niemand ihn sah. Insofern es zu einem festen Ritus geworden war, dürfen wir vielleicht, wenn wir an die Bedeutung des Sacks und der Behandlung der Haare denken, annehmen, daß man sich vor den Todesdämonen schützen wollte; wer sein Haupt oder wenigstens einen Teil seines Gesichtes verhüllt hatte, konnte von den Dämonen nicht erkannt werden. Bei den Arabern verhüllten sich schöne Männer das Haupt, um sich vor dem bösen Blick zu schützen[40]. Es wäre auch denkbar, daß man durch Verhüllen des Hauptes bzw. des Mundes verhindern wollte, daß die Dämonen durch denselben in den Körper eindrängen. Doch ist bei dieser Erklärung zu berücksichtigen, daß, soweit wir aus den Schriftstellen schließen können, wenigstens die Israeliten nicht meinten, bei Aufnahme von Speise und Trank könnte ein Todesdämon in sie eintreten[41].

Es soll hier noch auf die weitverbreitete Vorstellung hingewiesen werden, daß Binden und Netze als Abwehrmittel gegen die

[39] Musil III, 427 ff. [40] Wellhausen 196.
[41] Vgl. § 7 S. 71 ff.

Dämonen dienen, welche schon beim Anblick dieser Gegenstände zurückweichen, weil sie durch dieselben gefangen werden. In China wird die Sänfte einer hoffenden Frau mit einem Netz umgeben. In Indien hängt man im Gemach der Wöchnerin ein Netz auf. Eine knotenartige Schleife verwenden die Ägypter, um sich vor Dämonen zu schützen. Bänder sichern die Kinder vor Gefahren. Viel geübt ist die Sitte in der Trauer Netze oder Schnüre anzulegen, um vor den Geistern sicher zu sein[42]. Das Einwickeln des Hauptes ließe sich also auch als Schutzmittel auffassen, durch welches die Dämonen abgeschreckt werden sollten.

Die beschriebenen Gebräuche nahmen die Leidtragenden auch dann vor, wenn der Verstorbene seinen Tod nicht in ihrer Gegenwart gefunden hatte; denn sie wurden durch die Sitte verlangt. Dabei mag immer noch der Gedanke mitgespielt haben, durch dieselben sich vor Dämonen zu schützen; denn die Geister waren ja nicht an einen bestimmten Ort gebunden und konnten den Verwandten des Toten auch dann gefährlich werden, wenn sie zunächst ihre Macht in weiter Ferne erwiesen hatten.

Der Gedanke, durch die Trauerkleidung sowie auch durch andere Trauergebräuche sich vor Krankheits- und Todesdämonen schützen zu können, wird im Volke lange lebendig gewesen sein. Wenn man aber anderseits jene Riten gewiß häufig vorgenommen hat, ohne an ihren ursprünglichen Sinn zu denken, lediglich mit Rücksicht auf die Gewohnheit, so fragt es sich doch, ob im Laufe der Zeit nicht auch andere Vorstellungen als die Sorge vor bösen Geistern mit denselben verbunden wurden, wenigstens seitens der höheren Schichten und der religiös gesinnten Kreise. Lehrreich ist hier das Verhalten Davids, als er um das Leben des ihm von Bethsabe geborenen Kindes fürchtete (2 Sm 12, 15 ff.). Er fastete und legte sich über Nacht auf die Erde, er erhob sich auch nicht, als die Vornehmen an ihn herantraten, und nahm keine Speise zu sich. Als er aber erfuhr, daß das Kind gestorben war, stand er von der Erde auf, wusch sich und salbte sich und wechselte die Kleider. Er hatte sich also während der Krankheit des Kindes nicht gewaschen und nicht gesalbt und hatte den Sack getragen. Als aber David diese Trauerzeremonien vornahm, war das Kind noch nicht gestorben; mithin wollte er sich durch sie nicht vor dem Geist des Kindes schützen. Zwar könnten wir hier an die Furcht vor einem Krankheitsdämon denken, indes gibt David selbst eine andere Begründung seines Handelns: Er wandte sich zu Anfang

[42] Scheftelowitz, Das Schlingen- und Netzmotiv 38 ff. 50 ff.

an Gott um des Kindes willen, und ebenso trat er, als das Kind gestorben war, vor Gott hin und warf sich vor ihm nieder. Seine Handlungen hatten mithin Beziehung auf Gott, wie er selbst den Höflingen erklärte: „Ich habe gefastet und geweint, weil ich dachte: wer weiß, ob Jahve sich nicht meiner erbarmt und das Kind am Leben bleibt?" Mit seinem Verhalten wollte also David sich vor Jahve demütigen und dadurch seines Erbarmens sich wert machen. Beabsichtigte aber der Mensch mit jenen Handlungen seine Reue wie seine Hilfsbedürftigkeit zum Ausdruck zu bringen, wenn er sie vor dem Eintritt des Todes vornahm, so gewiß auch dann, wenn er sich der gleichen Riten nach Eintritt des Todes unterzog. Ebenso zeigte der König Josias seine Bußgesinnung, als er seine Kleider zerriß, erschreckt durch die Drohungen, welche ihm aus dem aufgefundenen Gesetzbuche vorgelesen wurden. Dafür durfte er von der Prophetin Hulda die beruhigende Botschaft Jahves hören: „Weil dein Herz erweicht ward und du dich vor Jahve demütigtest und deine Kleider zerrissest und vor mir weintest, so habe auch ich dir Gehör geschenkt" (4 Kön 22, 11 ff.). Sogar der gewiß nicht fromme Achab wollte seine Zerknirschung bekunden, als er sein Gewand zerriß und sich mit dem Sack bekleidete. Jahve erkannte auch die Sinnesänderung an, indem er zu Elias sprach: „Hast du gemerkt, daß Achab sich vor mir gedemütigt hat?" und die angedrohte Strafe milderte (3 Kön 21, 27 ff.).

Wenn nun der Israelit, selbst der, welcher das göttliche Gebot nicht die Richtschnur seines Lebens sein ließ, bei einem bevorstehenden Unglück sich vor Jahve beugte und die Schickung als von ihm kommend annahm, so wird er auch in dem Tode einer geliebten Person die Hand Gottes erkannt haben; dabei wird oft der Gedanke eingeflossen sein, Jahve möge ihn selbst vor einem frühen Hinscheiden bewahren. Der Prophet Joel mahnt ja: „Zerreißet eure Herzen und nicht eure Kleider!" (2, 13). Er verlangt, von der äußeren Form zur inneren Gesinnung fortzuschreiten und über der Handlung nicht die Zerknirschung und den Aufblick zu Gott zu vergessen. Zu einer solchen Auffassung der Trauertracht ist der Israelit vielleicht deshalb gelangt, weil dieselbe auch die Kleidung der Kriegsgefangenen und der Sklaven war. Die in Aphek eingeschlossenen Aramäer nahten sich im Sack dem König Achab von Israel, um ihn um Gnade zu bitten (3 Kön 20, 31 f.); sie wollten schon durch ihr Äußeres zu erkennen geben, daß sie von Rechts wegen seine Kriegsgefangenen und damit seine Sklaven seien, und sie appellierten an das Erbarmen des Gegners und suchten ihn versöhnlich zu stimmen,

indem sie seine Macht und ihre Lage anerkannten. Auch Is 20, 2 ff. ist der Lendenschurz das Kleid des Kriegsgefangenen und des Sklaven, ebenso das Barfußgehen, der Mangel der Sandalen. Indem Isaias in solchem Aufzuge erscheint, will er den Judäern eindringlich vor Augen stellen, daß Jahve die gefangenen Ägypter und Äthiopen einherziehen lassen werde „nackt (d. i. ohne Obergewand) und barfuß und mit entblößtem Gesäß" (20, 4); die Gefangenen werden die demütigende Sklaventracht anlegen müssen, ja man wird sie ihre Schmach noch mehr empfinden lassen, indem man ihnen das an sich kaum zureichende Gewand noch weiter verkürzt. Dem entspricht, daß der Sieger die kriegsgefangenen vornehmen Frauen zuweilen dadurch beschimpfte, daß er sie, wenn er sie wegführte, zwang, vorn den Saum ihres Gewandes aufzuheben, wie auf den Bronzetoren von Balawat zu sehen ist[43] (vgl. Is 3, 17; 47, 3; Jr 13, 22. 26; Ez 16, 37; 23, 29; Nah 3, 5). Ebenso war es die Absicht des Königs der Ammoniter, die Gesandten Davids zu erniedrigen, als er ihnen die Kleider zur Hälfte abschneiden ließ (2 Sm 10, 4). Bei den Arabern ist es gleichfalls eine arge Beschimpfung, wenn jemand der Kleider beraubt wird[44].

Das Gehen ohne Sandalen war außerdem ein Beweis der Armut (vgl. Dt 25, 10; Lk 15, 22). Wer in der Trauer die Sandalen ablegte, konnte damit also recht wohl zum Ausdruck bringen wollen, daß er vor Gott nichts sei und alles, vor allem auch sein Leben, ganz allein seiner Güte verdanke. Seine Erbärmlichkeit und Hinfälligkeit kommt dem Menschen aber am deutlichsten zum Bewußtsein, wenn er vor einer Leiche steht, zumal wenn der Tote in jungen Jahren oder plötzlich dahingeschieden ist. Ferner mußten die Sandalen abgelegt werden, wenn man sich Gott nahte. Jahve ruft Moses aus dem brennenden Dornbusch zu: „Tu deine Schuhe von den Füßen ab; denn die Stätte, auf der du stehst, ist heiliger Boden!" (Ex 3, 5; vgl. Jos 5, 15). Mit bloßen Füßen hatte der Priester im Heiligtum seines Amtes zu walten. Hier kommt die Idee zum Ausdruck, daß der Mensch sich von allem Irdischen, von allem, was befleckt, loslösen muß, will er zu Gott in Beziehung treten; daher auch das Gebot, die Kleider zu waschen oder die Kleider zu wechseln, wenn man sich an Gott wandte (Gn 35, 2; Ex 19, 10). In den griechisch-orientalischen Mysterien bedeutete Nacktheit die Loslösung der Eingeweihten von der Umwelt. Nach den Neuplatonikern Plotin und

[43] Alfr. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients[4] 1930, S. 689, Abb. 279.

[44] Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 195.

Proclus versinnbilden die Kleider die Leidenschaften, die bösen Neigungen, welche die Seele bei ihrem Eintritt in den Körper anlegt und welche wieder ausgezogen werden müssen, wenn die Seele aufwärts strebt. In solcher Weise erklärte Cyrill von Jerusalem seinen Täuflingen die Entblößung[45]. So mochten die Israeliten in der Sitte, während der Trauer die Sandalen abzulegen, eine Mahnung sehen, sich vor Gott zu demütigen. Dieser Gedanke war ein Grund, weshalb die Barfüßigkeit auch im Taufritual Eingang fand. Übrigens war auch den Heiden im römischen Reich die Vorstellung nicht fremd, daß man sich durch Entblößung der Füße vor der Gottheit demütige und ihre Gunst gewinnen könne. So ging das Volk bei den Bittprozessionen, welche es bei anhaltender Dürre veranstaltete, barfuß[46].

Bei solchen Vorstellungen war es möglich, daß der fromme Israelit auch, wenn er in der Trauer auf jeglichen Schmuck verzichtete, einen religiösen Gedanken bekunden wollte. Als Judith während der vielen Jahre ihrer Witwenschaft keine Sandalen und keine Zieraten anlegte, keine Ohrringe, Armbänder, Fingerringe und Schrittkettchen, und erst wieder nach diesen griff, als sie für die Rettung ihrer Stadt Vorbereitungen traf, war ihre Absicht schwerlich die, sich den Dämonen gegenüber unkenntlich zu machen oder auch nur die Größe ihres Schmerzes zu zeigen, sondern als tiefreligiöse Frau, die vor ihrem Gange zu Holofernes sich durch Bestreuen mit Asche verdemütigte und sich durch Gebet zu demselben rüstete, wollte sie gewiß Gott ihre Unterwürfigkeit bekunden, die sich alles Irdische versagte (Judith 10, 1 ff.). Und den hoffärtigen Frauen von Jerusalem wollte Jahve ihre Erbärmlichkeit zu Gemüte führen, indem er ihnen allen Schmuck nahm und sie zwang, sich statt der Schärpe mit einem Strick zu gürten und statt des Prachtmantels den Sack anzulegen (Is 3, 24). Als die Israeliten Jahve um Verzeihung anflehten, legten sie auf sein Geheiß allen Schmuck ab (Ex 33, 4 ff.). So kann der Verzicht auf denselben ebenfalls als Selbstverdemütigung aufgefaßt werden. An sich und ursprünglich aber ist er nur die Konsequenz aus dem Anlegen der Trauertracht.

Angetan mit dem härenen Gewand, ohne jeden Schmuck, ohne Turban und ohne Sandalen unterschied sich in seinem Äußeren kein Mensch von dem anderen. Hier kommt der Gedanke zum Ausdruck, daß der Tod „der große Gleichmacher" ist. Er trifft Reiche und Arme, Glückliche und Unglückliche (Jb 21, 23 ff.), Weise und Toren (Ps 49, 11),

[45] Fr. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual 111.
[46] Dölger 106. Heckenbach, De nuditate sacra 29.

Gute und Böse (Koh 9, 2). In der Unterwelt gibt es keinen Unterschied von groß und klein, von Herr und Sklave (Jb 3, 19). Darum muß Istar ihre sämtlichen Schmuckstücke und ihre ganze Kleidung ablegen, um nackt und bloß die Unterwelt zu betreten (Höllenfahrt der Istar v. 42 ff.). So mahnte den Israeliten die Trauertracht, an seine Armseligkeit zu denken und sich nicht zu überheben.

War es nun nicht denkbar, daß der fromme Israelit, wie das Gürten mit dem Sack, das Ablegen der Sandalen, den Verzicht auf den Schmuck, so auch das Verhüllen des Hauptes in Beziehung zu Gott setzte und nicht nur die Absicht hatte, sich den Dämonen gegenüber, welche den Menschen übel wollen, unkenntlich zu machen? Nun verhüllte David bei der Nachricht von Absaloms Tode sein Haupt, um in seinem Schmerz allein zu sein (2 Sm 19, 5); doch das ist keineswegs die gewöhnliche Bedeutung jenes Brauches. Im Gegenteil pflegten sich bei Tod und Unglück die Leidtragenden und anteilnehmende Freunde zusammenzufinden, um ihren Gefühlen gemeinsam Ausdruck zu geben, und Haman begab sich, als er den Befehl erhalten hatte, den von ihm gehaßten Mardochäus zu ehren, und sich aus Schmerz darüber das Haupt verhüllte, zu seinem Weibe, um ihm sein Leid zu klagen (Esth 6, 12). Eher könnte man diese Handlung dahin erklären, daß sie symbolisch zum Ausdruck bringe, daß der Mensch nicht das Unglück sehen wolle, welches ihn getroffen habe oder ihm bevorstehe. Indes dürfte ein anderer Gedanke mit derselben verbunden gewesen sein. In Israel war es allgemeiner Glaube, daß kein Mensch die Gottheit sehen durfte, wollte er nicht sterben. Hagar wunderte sich nach der Gotteserscheinung, daß sie noch am Leben geblieben war (Gn 16, 13). Moses verhüllte sein Haupt, als Jahve zu ihm aus dem brennenden Dornbusch sprach (Ex 3, 6), und er wurde belehrt: „Kein Mensch schaut mich und bleibt am Leben" (Ex 33, 20). Aus diesem Grunde verhüllte Elias sein Antlitz mit seinem Mantel (3 Kön 19, 13). Selbst die Seraphim bedecken ihr Gesicht mit ihren Flügeln (Is 6, 2). Der Mensch bezeugte nun auf solche Weise, daß er sich vor Gott als Sünder fühlte, der seine Augen nicht zu ihm erheben dürfte. Mit dieser Auffassung stimmt überein, daß dem überwiesenen Verbrecher, wie dem Haman, das Haupt verhüllt wurde (Esth 7, 8): er war nicht würdig, noch weiter das Antlitz des Königs zu schauen. Wenn nun der Israelit beim Tode einer geliebten Person das Haupt verhüllte, so konnte er darum wohl denken, daß er vor Gott ein Nichts sei, nicht wert, seine Augen zu ihm zu erheben. So erklärt es sich auch, daß er im Unglück sein Haupt verhüllte, wie David, als er vor Absalom

fliehen mußte (2 Sm 15, 30), oder die Boten, welche in der Zeit der Dürre vergeblich nach Wasser gesucht hatten Jr 14, 3; es war dies die Anerkenntnis der eigenen Armseligkeit und darum zugleich die Bitte zu Gott um Hilfe. Mit dieser Auffassung läßt es sich vereinbaren, daß der Gestus zuweilen auch vorgenommen wurde, wenn man sich schämte, wie Haman und auch jene Boten, welche ihren Auftrag nicht hatten ausführen können.

Das Verhüllen des Hauptes spielte noch später bei den Christen eine Rolle im Taufritus. Die Katechumenen sollten durch diese Zeremonie sich verdemütigen und ihrer Bußgesinnung Ausdruck geben: sie durften es nicht wagen, zu Gott ihren Blick zu erheben. Um zu erkennen zu geben, daß sie um Barmherzigkeit flehten und des Schutzes bedürftig seien, verhüllten, wie Livius erzählt, Gesandte ihr Haupt. Heidnische Priester brachten das Opfer verhüllten Hauptes dar, schwerlich nur in der Absicht, sich vor äußeren Störungen zu schützen, sondern um sich vor der Gottheit zu verdemütigen. Die gleiche Bedeutung hatte der Akt in den eleusinischen Mysterien, in denen den Mysten ein Tuch um das Haupt gelegt wurde [47].

Bei all den zuletzt gegebenen Deutungen des Trauergewandes, des Ablegens der Sandalen, des Verhüllens des Hauptes dürfen wir aber nicht vergessen, daß dieselben nicht den ursprünglichen Sinn der Handlungen treffen und auch nicht die Vorstellungen angeben, welche die Israeliten zunächst mit ihnen verbanden. Dafür sind jene Gedankengänge viel zu kompliziert, als daß der einfache Mann und die ältere Zeit sie vollzogen haben sollten. Wie ließe es sich zudem erklären, daß aus derartigen Reflexionen gerade jene Gebräuche hervorgegangen wären? Und vor allem bliebe unberücksichtigt, daß die Israeliten die Trauersitten nicht erfunden, sondern übernommen haben und daß die Völker, welche sie übten, andere, und zwar einfachere und naturhaftere Vorstellungen hatten. Es kann sich also bei solchen Erwägungen nur um Umdeutungen der Sitte handeln, wie sie uns auch bei anderen Gebräuchen begegnen und welche schwerlich von der Masse vollzogen worden sind.

§ 3. Staub und Asche.
Die äußere Haltung in der Trauer.

Als der Heiland den verstockten Ortschaften Galiläas das Gericht androhte, hielt er ihnen Tyrus und Sidon als Beispiel vor Augen: die hätten, wären sie solcher Gnaden gewürdigt worden, in Sack und

[47] Fr. Dölger 100 ff.

Asche Buße getan (Mt 11,21). Sehr häufig wird als Zeichen der Trauer neben dem Zerreißen der Kleider und dem Anlegen des Sacks erwähnt, daß man sich das Haupt mit Erde oder mit Asche bestreut habe. Jener Flüchtling, der dem Heli die Niederlage der Israeliten und den Verlust der Bundeslade meldete, hatte zerrissene Kleider und trug Erde auf dem Haupte (1 Sm 4,12), ebenso der Bote, welcher dem David vom Tode Sauls Kunde gab (2 Sm 1,2). Als die Israeliten bei Hai geschlagen worden waren, zerriß Josue seine Kleider, warf sich vor Jahve nieder und streute sich Staub auf sein Haupt (Jos 7,6). Jobs Freunde zerrissen angesichts des Unglücks, welches den Dulder getroffen, ihre Kleider und streuten sich Staub auf ihr Haupt (Jb 2,12). Thamar streute Asche auf ihr Haupt, als sie von Amnon vergewaltigt worden war (2 Sm 13,19). Beim Untergang von Tyrus, so weissagt der Prophet Ezechiel, wird man sich Staub aufs Haupt werfen und sich mit Asche bestreuen (Ez 27,30). Nach der Zerstörung Jerusalems streuten sich die, welche dem Untergang entronnen waren, Staub auf ihr Haupt und kleideten sich in härene Gewänder (Kgl 2,10). Als Job zur Erkenntnis kommt, daß er unrecht geredet, will er bereuen in Staub und Asche (Jb 42,6). Als Mardochäus erfuhr, daß die Vernichtung der Juden beschlossen sei, kleidete er sich in das Trauergewand und legte Asche aufs Haupt (Esth 4,1). Man ging aber in der Bezeugung seines Schmerzes noch einen Schritt weiter. Als die Juden durch Mardochäus erfuhren, was ihnen bevorstand, setzten sie sich in den Staub (Esth 4,3). Ebenso stieg der König von Ninive vom Throne und setzte sich in den Staub, als er den Bußruf des Propheten Jonas vernahm (Jon 3,6). Ja, man äußerte seine seelische Erschütterung noch auffälliger: Jahve ruft den sündigen Judäern zu: „Mein Volk, umgürte dich mit dem Trauergewand und wälze dich in Asche!" (Jr 6,26; vgl. Mich 1,10).

Auch andere Völker bedienten sich des Staubes und der Asche, wenn ein Unglück sich ereignete. Der Babylonier legte sich platt auf die Erde, wenn ein Todesfall eingetreten war[1]. Im alten Ägypten hoben bei der Totenklage die jammernden Frauen Staub auf und streuten sich ihn auf den Kopf[2]. Noch heute legen in Ägypten sich die Frauen zum Zeichen großer Trauer Straßenstaub auf den Kopf[3]. In Nordarabien kennt man ebenfalls das Bestreuen des Kopfes mit Staub und Asche als Zeichen der Trauer[4].

[1] Br. Meißner, Babylonien und Assyrien I, 1920, 425.
[2] A. Wiedemann, Das alte Ägypten 1920, 114.
[3] P. Kahle, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 19, 1, 1923, 364[11].
[4] Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 177. Musil, Arabia Petraea III, 428.

Daß Trauernde sich auf der Erde wälzen, ließe sich damit erklären, daß primitive Völker ihren Schmerz in drastischer Weise äußern, so wie Kinder sich auf der Erde rollen, wenn sie schreien. Daß man sich das Haupt mit Asche bestreute, kann indes kaum als Abschwächung des Wälzens auf der Erde verstanden werden, auch mahnt der stets wiederkehrende Hinweis auf Staub und Asche, eine andere Deutung zu versuchen. Nun hat man in dem Ritus eine Veranschaulichung des Gedankens finden wollen, daß der Lebende sich dem Toten als dessen Diener zur Verfügung stelle[5]. Aber wo tragen denn die Sklaven Erde auf dem Haupte? Weit eher werden wir hier daran denken können, daß bei vielen Völkern die Trauernden sich das Gesicht oder den ganzen Körper bemalen, speziell sich das Gesicht schwarz färben, um den Nachstellungen der Dämonen zu entgehen; diesen Zweck haben ja auch die Verkleidungen und die Änderung des Namens[6]. Somit würden wir das Bestreuen des Hauptes mit Erde als einen Versuch anzusehen haben, sich zu entstellen, zu dem Ziele, böse Geister zu täuschen und damit sich vor ihnen zu schützen. Das Wälzen im Staube könnte als eine Verstärkung dieser Handlung aufgefaßt werden, doch werden wir hier eher an eine naturhafte Kundgebung des inneren Gefühles zu denken haben. Interessant ist es, daß im heutigen Palästina die klagenden Frauen sich nicht nur das Kleid zerreißen, sondern auch das Gesicht schwärzen, und daß es in einem Klagelied heißt: „Legt nichts an außer schwarzen Mänteln." Schwarz ist also die Totenfarbe; vielleicht hängt sie mit dem Bestreuen mit Asche zusammen[7]. Bei den Arabern schwenkten die Klagefrauen Tücher von dunkelblauer Farbe[8]. Im alten Ägypten war die Trauerfarbe gelegentlich ein helles Blau[9]. Im heutigen Ägypten pflegen die Frauen Hemden, Kopf- und Gesichtsschleier, Tücher, auch Hände und Arme, ja selbst das Gesicht mit Indigo dunkelblau zu färben; mithin ist hier Dunkelblau die Totenfarbe[10]. Bei den Griechen und Römern war die Trauerkleidung schwarz; Schwarz ist die Totenfarbe, so schon Hippokrates. Schwarz sind die Götter und die Dämonen der Unterwelt, schwarz das Totenreich, schwarz die Seelen der gewaltsam ums Leben Gekommenen[11]. In der Kaiserzeit trugen die trauernden Frauen

[5] Vgl. Schwally, Das Leben nach dem Tode 15.
[6] Vgl. § 2 S. 21ff. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 95ff. 116f.
[7] G. Dalman, Palästinischer Diwan 1901, 324. 332.
[8] Wellhausen 181. [9] Wiedemann 117. [10] Kahle 364[11].
[11] Fr. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze 1919, 66ff. (Liturgiegesch. Forsch. 2); hier viele Belege aus den klass. Schriftstellern.

allerdings weiße Gewänder[12]. Weiß war die Trauerfarbe bei den Slaven und ist sie in der Gegenwart bei vielen Naturvölkern[13]. Das Wesentliche ist offenbar die Veränderung des Äußeren, und diese wiederum beruht in letzter Linie auf der Absicht, sich unkenntlich zu machen[14].

Der Staub ist aber auch das Element des Toten. Nach babylonischer Auffassung nähren sich die Bewohner der Unterwelt von Erde: „wo Erde ihre Nahrung, Lehm ihre Speise ist" (Höllenfahrt der Istar V. 8). „Staub und Asche" ist der Mensch (Gn 18, 27; Sir 10, 9). Aus Erde ist er gebildet, und er ist bestimmt, zur Erde zurückzukehren (Gn 2, 7; 3, 19). Der Tote ist „ein Bewohner des Staubes" (Is 26, 19). Wenn der Mensch stirbt, ruht er im Staube (Jb 20, 11; 21, 26; Ps 22, 30). So konnte der trauernde Israelit, wenn er sich mit Staub bestreute, auch zum Ausdruck bringen, daß er das Los der Verstorbenen teilen werde. Der Kopf, auf dem die Erde lag, vertrat den ganzen Körper, welcher bestimmt war, zu Staub zu zerfallen. Somit ergab sich ihm aus dem Ritus die Mahnung an die eigene Nichtigkeit, an welche den Katholiken die Kirche zu Beginn der Fastenzeit erinnert, indem sie ihn mit Asche bestreut. Der Fromme des Alten Testamentes mochte endlich, wenn er bei Tod und Unglück sein Haupt mit Staub bestreute, darin ein Zeichen sehen, daß er vor Gott sich beugte und seiner Fügung sich unterwarf.

Ein Zeichen der Trauer war ferner das Sitzen auf der Erde. Abraham „erhob sich", als er für Sara die Totenklage gehalten und sie beweint hatte (Gn 23, 3). Er hatte also dabei auf der Erde gesessen. Auf die die Tatsachen übertreibende Nachricht, daß alle Prinzen getötet seien, zerriß David seine Kleider und warf sich auf den Boden (Sm 13, 31). Nach dem Fall Jerusalems sitzen die Vornehmen auf der Erde (Kgl 2, 10). Die Freunde Jobs sitzen trauernd sieben Tage und sieben Nächte vor ihm (Jb 2, 13). Beim Untergang von Tyrus werden die Fürsten des Meeres vom Throne steigen und sich auf die Erde setzen (Ez 26, 16). Esra setzte sich auf den Boden aus Schmerz über die Mischehen, deren die Juden sich schuldig gemacht hatten (Esr 9, 3). Dasselbe tat Nehemias, als er Mitteilung von den unerfreulichen Zu-

[12] E. Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike 1928, 130 (Liturgiegesch. Forsch. 24). H. Blümner, Die römischen Privataltertümer[3] 1911, 497 (Handb. d. klass. Altert. IV, 2, 2).

[13] Reallexikon 13, 411.

[14] Über die Verwendung der roten Farbe bei Tod und Begräbnis s. § 5 S. 59 ff.

ständen bekam, welche in Jerusalem herrschten (Neh 1, 4). David schlief sogar auf der bloßen Erde, als er um das Leben seines Kindes fürchtete (2 Sm 12, 16).

Daß die von einem Todesfall oder Unglück Heimgesuchten diese Haltung einnahmen, war weit verbreitete Sitte. Der Babylonier saß in der Trauer[15]. Die jammernden Ägypterinnen hockten neben dem Sarge[16]. Als die Frauen Jerusalems den Tammuz beweinten, saßen sie auf der Erde (Ez 8, 4); sie hatten hier das Zeremoniell übernommen, welches bei der Verehrung des sumerischen Gottes Dumuzi, des phönizischen Adonis, üblich war. Auch in Nordarabien wie im heutigen Ägypten sitzen die Klagefrauen auf dem Boden.

Dieses Verhalten des Trauernden kann nicht dahin erklärt werden, derselbe habe gemeint, die Seele des Toten oder der Todesdämon würden ihn *nicht auf der Erde finden*, weil sie ihn dort nicht suchten. Um einen Geist zu täuschen, mußten schon energischere Mittel angewandt werden, etwa die Veränderung des Äußeren oder der Wechsel des Namens. Annehmbarer ist die Deutung, das Sitzen in der Trauer sei *aus dem Sitzen auf dem Grabe hervorgegangen*[17]. Die Ausgrabungen in Ur zeigen uns, daß der Begräbnisplatz der Familie unter dem Pflaster eines Raumes des Hauses lag und immer wieder benutzt wurde[18]. An dieser Sitte hielt man in Babylonien auch später fest. In der älteren Zeit bestatteten die ansässigen Araber ihre Toten in den Häusern oder dicht dabei[19]. In Palästina setzte man in der alten Zeit ebenfalls die Toten in ihren Häusern bei, wie die Ausgrabungen beweisen. Die Israeliten haben den Brauch allerdings im allgemeinen nicht übernommen. Nur von Samuel und von Joab wird bezeugt, daß sie in ihren Häusern bestattet wurden (1 Sm 25, 1; 3 Kön 2, 34); das aber werden Ausnahmen gewesen sein. Freilich wäre dieser Umstand noch kein Hindernis, jene Erklärung für die Auffassung des Ritus bei den Israeliten gelten zu lassen, da diese ihn übernommen haben.

Am einfachsten dürfte folgende Deutung sein: Bei großem Unglück, wie bei einem Todesfall, ist das *seelische Ergriffensein* so groß, daß der *Körper versagt* und der *Mensch zusammensinkt*; er muß sich dort niederlassen, wo er gerade steht, ohne noch einen Sessel suchen zu können. So soll Ezechiel im Hinblick auf den bevorstehenden

[15] Meißner, Babylonien und Assyrien I, 425.
[16] Erman-Ranke, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum 1923, 364.
[17] Hedwig Jahnow, Das hebräische Leichenlied 25.
[18] C. L. Woolley, Vor 5000 Jahren 1929, 96 f.
[19] Wellhausen 178.

Untergang Jerusalems seufzen „mit zusammenbrechenden Lenden", und soll dies den Verbannten erklären: wenn die Trauerkunde kommt, so „vergeht jedes Herz (vor Angst) und werden alle Hände schlaff, jeder Geist verzagt und alle Knie zerfließen wie Wasser" (Ez 21, 11 f.). Neben diese Auffassung kann eine andere gestellt werden, welche aber jene nicht ausschließt, sondern ergänzt. Es ist bereits auf den Zusammenhang hingewiesen worden, welcher zwischen Erde, Tod und Unterwelt besteht. Indem der Mensch die Erde sich als Ruheplatz erkor, bekundete er also, daß er Erde sei und zur Erde zurückkehren werde, um Genosse des Toten in der Unterwelt zu sein. Der Mensch ist ein Nichts, und er vermag nichts, wenn Gott eingreift. Da ziemt es sich, auf alle irdischen Annehmlichkeiten zu verzichten, die der Tod ja doch nimmt. Wie man also das einfachste Gewand, den Lendenschurz trug, so versagte man sich auch jede Bequemlichkeit beim Sitzen. Man kehrte gleichsam zur Urzeit der Menschheit zurück.

Für die eben versuchte Erklärung ließe sich anführen, daß der Trauernde nicht nur sich seines Schmuckes entäußerte, sondern auch auf Salben und Waschen, also auf jede Körperpflege Verzicht leistete. Die kluge Frau, welche auf Geheiß Joabs sich vor David als trauernde Witwe und Mutter gebärdete, trug nicht nur das Trauergewand, sondern hatte auch das Salben des Körpers unterlassen (2 Sm 14, 2). Daß David beim Tode seines Kindes sich wusch und salbte, erregte bei seiner Umgebung Aufsehen (2 Sm 12, 20). Nachdem Judith die Witwenkleidung abgelegt, wusch sie sich, salbte sich und ordnete ihr Haar in kunstvolle Flechten (Judith 10, 3). Als Sauls Enkel Mephibaal sich nach dem Aufstande Absaloms Davids Huld versichern wollte, nahte er sich ihm mit dem Zeichen der Trauer: er hatte die Füße nicht gewaschen, den Bart nicht geordnet, die Kleider nicht gereinigt (2 Sm 19, 25).

Mit der gegebenen Deutung stimmt der Brauch der Römer überein, bei der Trauer zu sitzen; auch die Totenmahlzeit nahmen sie meist sitzend ein, während es im gewöhnlichen Leben in der späteren Zeit üblich war, liegend zu speisen: sie ließen sich dabei oft auf den Stufen des Grabbaus oder auf einem zu diesem Zwecke mitgebrachten Stuhl nieder[20]. Also sehen wir auch an diesem Beispiel, daß der Mensch in der Trauer sich gern in frühere einfachere Verhältnisse zurückversetzt.

Als Davids Tochter Thamar von ihrem Halbbruder Amnon vergewaltigt worden war, legte sie ihre Hand aufs Haupt und ging

[20] Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult des heidnischen und christlichen Altertums 1927, 13 ff. (Liturgiegeschichtliche Forschungen 9).

in dieser Haltung heim (2 Sm 13, 19). Jeremias weissagte den Judäern, sie würden von den Ägyptern nicht die Hilfe erhalten, auf die sie hofften, und darum die Hände auf den Kopf legen (Jr 2, 37).

Das Legen der Hand auf das Haupt war also ein Gestus der Trauer, und so wenig wie andere Trauergebräuche war dieser auf Israel beschränkt. Auf dem Achiram-Sarkophag von Byblos legen zwei Klagefrauen ihre Hände auf ihr Haupt[21]. Das taten auch in Ägypten die Leidtragenden bei der Begräbnisfeier[22]. Auf den Bronzetoren von Balawat sehen wir, wie die gefangenen Frauen einherschreiten, eine Hand auf das Haupt gelegt[23].

Viele nehmen an, der von einem Unglück Betroffene habe mit dieser Handlung andeuten wollen, daß ein *schwerer Kummer*, gleichsam Gottes Hand *auf ihm laste*. Nun ist es ja möglich, daß der Ritus später von manchen Israeliten in dieser Weise aufgefaßt wurde, wir können uns aber kaum vorstellen, daß derselbe bei verschiedenen Völkern aus jenem Gedanken hervorgegangen ist. Vielmehr wird er ein *Ersatz* sein für einen weiter ausgeführten Trauergebrauch. Der Trauernde wollte mit demselben andeuten, daß er sich das *Haupt verhüllen* müßte, oder daß er *Asche auf das Haupt streuen* sollte, oder daß er sich *die Haare in Unordnung bringen und raufen* wollte[24]. In jedem dieser Fälle war der Ritus bereits vergeistigt. Sollte er an die Stelle des Verhüllens des Hauptes treten, so wollte der Israelit sich mit ihm die eigene Nichtigkeit und die Abhängigkeit von Gott zum Bewußtsein bringen. War er Ersatz für das Streuen von Asche auf das Haupt, so lag ein ähnlicher Gedanke vor: der Trauernde ist zum Tode bestimmt, das Leben ist vergänglich. Wollte der, welcher vom Schicksal schwer getroffen war, zu erkennen geben, daß er sich die Haare raufen müßte, so gab er ebenfalls kund, daß er hinfällig sei und auf jede Zierde verzichten wolle, die der Tod doch nehme.

§ 4. Behandlung des Haupthaares und des Bartes.

1. *Aufgelöstes Haar.*

Als Aarons Söhne Nadab und Abihu wegen ihrer Auflehnung gegen Jahve einen plötzlichen Tod gefunden hatten, gebot Moses dem Aaron und seinen anderen Söhnen, nicht ihr Haupthaar lose herab-

[21] H. Greßmann, Altor. Texte und Bilder zum Alten Testament[2] 1927, II Abb. 665

[22] Erman-Ranke, Ägypten 1923, Abb. 163. 164.

[23] Alfr. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients[4] S. 689. Abb. 278.

[24] Zu letzterem Trauergestus vgl. § 4, 2 S. 44, 52.

hängen zu lassen und sich nicht die Kleider zu zerreißen (Lv 10,6). Neben dem Zerreißen der Kleider war es also Sitte, in der Trauer mit aufgelöstem und ungeordnetem Haar zu gehen. Aaron und seine Söhne sollten indes beim Hinscheiden ihrer nächsten Angehörigen nicht ihren Schmerz in einer Weise kundgeben, wie sie in solchen Fällen üblich war, weil jene sich schwer versündigt hatten. Die Haare hingen wirr herunter, wenn man den Turban ablegte (Ez 24,17). Lv 21,10 wird dem Hohenpriester untersagt, sich einer Leiche zu nahen, selbst in dem Falle, daß es sich um seine nächsten Verwandten handelt, und es war ihm auch verboten, das Haupthaar aufgelöst herabhängen zu lassen und sich die Kleider zu zerreißen. Wer mit einer Leiche in Berührung kam, also vor allem die Angehörigen des Toten, war sieben Tage lang levitisch unrein. Der Hohepriester aber gehörte ganz Gott an, er mußte stets zum Dienste Gottes bereit sein. Er hatte dazu die Aufgabe, das Volk zu entsühnen. Die Trauerzeremonien aber machten levitisch unrein wegen ihrer Verbindung mit dem Tode oder erweckten wenigstens den Anschein, als sei der, welcher sie vornahm, levitisch unrein, und damit wäre der Hohepriester in die irdische Sphäre herabgezogen worden und hätte Sühnehandlungen nicht vornehmen können. Ezechiel forderte für die Zukunft, daß die Priester weder ihr Haupt kahl scheren noch ihre Haare frei herabhängen lassen sollen, sondern ihr Haupthaar ordentlich gestutzt tragen sollen (Ez 44,20). Man kann hier daran denken, daß die Nasiräer ihre Haare nicht abschneiden durften, sondern frei wachsen lassen mußten (Nm 6,5); dann würden wir bei Ezechiel die Anordnung haben, daß die Priester sich nicht durch ein Gelübde auf längere Zeit binden durften. Aber weil das Kahlscheren ein Trauergebrauch war, so ist das Hängenlassen der Haare wohl zu verstehen wie Lv 10,6; 21,10. Ezechiels Forderung bedeutet nicht einen Bruch mit dem Gesetze, sie ist nicht ein Gebot, das im Gegensatz stände zu einer älteren Vorschrift, sondern erweitert das alte Gesetz: nicht nur der Hohepriester, sondern auch der einfache Priester soll zu jeder Zeit fähig sein, seine Pflichten im Dienste Gottes und der Gemeinde zu erfüllen, und daher unbefleckt bleiben von der Unreinheit des Todes. Auch außerhalb der Totentrauer kommt der Brauch vor: die Aussätzigen sollen in zerrissenen Kleidern einhergehen und ihr Haupthaar aufgelöst herabhängen lassen (Lv 13,45). Wenn eine Frau von ihrem Gatten der Untreue beschuldigt wurde, so mußte sie sich einer Rechtfertigungszeremonie unterziehen. Der Priester sollte dabei das Weib vor Jahve stellen und ihr die Haare lösen (Nm 5,18). In beiden Fällen war großes Leid über die Betroffenen gekommen.

Der Sitte, in der Trauer die Haare aufgelöst zu tragen, begegnen wir auch bei anderen Völkern. In Ägypten war es allgemein Brauch, daß die Frauen bei der Bestattung eines Toten ihr Haar lang herabfallen ließen, wie die Abbildungen zeigen[1]. Bei den Römern gingen im Leichenzuge die Männer mit verhülltem Haupt, die Frauen aber mit offenen aufgelösten Haaren[2]. Der Ritus wird mit der weitverbreiteten Vorstellung zusammenhängen, daß alles, was *geknotet* ist oder *bindet*, *schädliche Wirkungen* hat[3]. Durch Herstellung einer Binde oder eines Knotens wird verzaubert, durch Auflösung der Schlinge oder des Knotens wird entzaubert[4]. *Krankheitsdämonen* glaubte man durch eine *Fessel* oder ein *Netz*, das man um die kranke Stelle legte, *festbinden* zu können; löste man nun die Fessel und warf sie an einen abgelegenen Ort, so war der Dämon entfernt und kehrte nicht wieder. Diese Meinung findet sich bei den Babyloniern und Assyrern, in Indien, bei den Malayen, in Togo, bei den Slaven, in Deutschland; auch im Talmud ist sie ausgesprochen[5]. Die Griechen und Römer trugen Sorge, daß bei Geburt und in Krankheiten alle Knoten gelöst wurden, auch das Haar mußte aufgebunden werden, selbst einen Ring durfte man nicht tragen[6]. Auch in Palästina war der Glaube verbreitet, daß durch Knoten, Binden und Verschränken der Hände etwas gehindert werden könne[7].

Zur Illustration dieser Vorstellung seien einige Beispiele angeführt. Wenn eine Römerin zur Juno Lucina um eine glückliche Geburt flehte, so öffnete sie zuvor ihr Haar und jeden Knoten in ihrem Gewande, um alles zu entfernen, was einer leichten Niederkunft hinderlich sein könnte, sie vermied selbst auf dem Gange zum Tempel die Finger zu verschränken[8]. Der flamen Dialis, der Opferpriester Jupiters, welcher allem Unreinen und Betrübenden fernbleiben mußte, also sich auch keiner Leiche und keinem Grabe nahen durfte, hatte an seinem Gewande keinen Knoten; selbst der Ring an seinem Finger war durchbrochen[9]. In Norwegen werden, wenn eine Entbindung bevorsteht, alle Knoten,

[1] *Wiedemann*, Das alte Ägypten 114. *Erman-Ranke*, Ägypten Abb. 163.

[2] H. *Blümner*, Die römischen Privataltertümer[3] 1911, 497 (Handbuch d. klass. Altertumswiss. IV, 2, 2). E. *Aust*, Die Religion der Römer 1899, 228.

[3] *Samter*, Geburt, Hochzeit und Tod 121 ff.

[4] J. *Scheftelowitz*, Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker 1912, 17.

[5] *Scheftelowitz* 27 ff.

[6] *Jos. Heckenbach*, De nuditate sacra sacrisque vinculis 1911, 78 ff.

[7] J. *Scheftelowitz*, Altpalästinensischer Bauernglaube 1925, 100 f.

[8] E. *Aust* 222. *Jos. Heckenbach* 69 ff.

[9] E. *Aust* 189. *Jos. Heckenbach* 75 f.

die sich im Hause, z. B. an Kleidern, befinden, aufgemacht. Dasselbe geschieht bei den Indern, den Südslaven, den Sachsen in Siebenbürgen, den Weißrussen, in Niederländisch-Indien[10]. Das Auflösen der Haare vor der Geburt ist bei den Griechen bezeugt, ebenso löst die Serbin die Flechten in ihrem Haar, bevor ihre Stunde kommt[11]. Aber auch im Totenbrauch begegnen wir der Sympathiewirkung des Auflösens der Knoten[12]. In Siebenbürgen macht man beim Nähen des Kissens, das den Toten unter den Kopf gelegt wird, keinen Knoten, in Thüringen wird an das Leichengewand kein Knoten gebunden, sonst würde der Tote keine Ruhe im Grabe haben. Umgekehrt sucht ein arabisches Mädchen ihren Geliebten an sich zu „binden", indem sie einen Knoten in seine Peitsche macht. Die Nebenbuhlerin freilich löst den Knoten und vereitelt damit ihre Absicht[13]. Übrigens bedienen auch wir uns zuweilen des „Knotenzaubers", allerdings in sehr abgeschwächtem und des Abergläubischen entkleidetem Sinne: der Knoten im Taschentuch hilft Vergeßlichen und Zerstreuten sich an etwas erinnern, er „hält" also „fest", was sie sich vorgenommen haben.

Das Auflösen der Haare in der Totentrauer würde sich mithin aus der Vorstellung erklären, daß geflochtenes oder durch den Turban fest zusammengehaltenes Haar dem Toten schade und ihm den Frieden in der Unterwelt raube. Es wäre allerdings noch eine andere Erklärung möglich: die Haare werden aufgelöst, bevor sie abgeschnitten werden. Es könnte also das Auflösen des Haares als Vorbereitung und damit auch als Ersatz für das Scheren des Haares aufgefaßt werden, und der Sinn wäre dann der, daß die Trauernden sich unkenntlich machen bzw. dieses andeuten wollten. Doch dürfte die zuerst gegebene Deutung näher liegen.

2. Haar- und Bartscheren.

Als die Bewohner Jerusalems über den Abzug des assyrischen Königs Sanherib in übermütigem Freudentaumel frohlockten, mahnte der Prophet Isaias sie streng, sich lieber die Warnung Jahves zu Herzen zu nehmen und Buße zu tun, um dem Strafgericht zu entgehen: „Es ruft der Herr, Jahve der Heerscharen, an jenem Tage zu Weinen und Klagen, zu Glatzescheren und Sackumgürtung!" (Is 22, 12). Den Frauen der Hauptstadt, die so hoffärtig einhergingen, verkündete er, daß sie „statt künstlichen Haargeflechts eine Glatze haben würden und statt des Prachtmantels Sackumgürtung" (Is 3, 24). Amos weissagte das Gericht also: „Ich bringe über alle Hüften den Sack und auf jedes Haupt die

[10] Samter 122 f. [11] Samter 124. [12] Samter 128 ff.
[13] Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 163.

Glatze" (8, 10). Ebenso forderte der Prophet Michäas: „Mache dir eine Glatze und schere dich wegen der geliebten Kinder" (1, 16). Der Prophet Jeremias aber beschreibt die hereinbrechende Katastrophe: „Groß und klein stirbt in diesem Lande, ohne daß man sie begräbt noch ihnen die Totenklage hält noch auch ihretwegen sich Einritzungen macht oder eine Glatze schert" (16, 6). Das Abschneiden des Haupthaares war mithin ebenso Zeichen der Trauer, besonders in Todesfällen, wie das Anlegen des Trauergewandes. Infolgedessen forderte Jeremias Jerusalem, da die Stadt ihrer Bewohner beraubt werden soll, auf, zu trauern, wie eine Mutter um ihr totes Kind trauert: „Schere ab dein wallendes Haar und wirf es weg und stimme an ein Klagelied!" (7, 29). Auch Ezechiel setzte voraus, daß in Israel bei einem Unglück, zumal beim Hinscheiden nahestehender Personen, jener Brauch allgemein geübt wurde: „Sie werden Trauergewänder anlegen, und auf allen ihren Häuptern wird eine Glatze sein" (Ez 7, 18).

Job „zerriß sein Gewand und schor sein Haupt", als seine Kinder den Tod gefunden hatten und all seine Habe verloren war (Jb 1, 20). Als Jerusalem und der Tempel den Untergang gefunden hatten, kamen aus dem einstigen Nordreich Männer nach der Stätte des Grauens „mit abgeschorenen Bärten und in zerrissenen Kleidern und mit Einritzungen bedeckt" (Jr 41, 5). Wenn Ezechiel die Weisung erhält, beim Tode seines Weibes nicht den „Lippenbart", d. i. den Schnurrbart zu verhüllen (Ez 24, 17), so ist das Verhüllen des Schurrbartes, wenn nicht als teilweises Verhüllen des Kopfes[14], so als eine Abschwächung des Bartscherens aufzufassen. Der Schnurrbart wurde verhüllt, indem man ein Tuch um den unteren Teil des Gesichtes legte, so daß die Oberlippe noch bedeckt war. War der Schnurrbart verhüllt, so war er so wie auch der Kinnbart und der größte Teil des Backenbartes nicht sichtbar, also gleichsam nicht vorhanden. Die Exulanten werden, so fügt der Prophet hinzu, bei der Nachricht von der Eroberung Jerusalems so erschrocken sein, daß sie dieses übliche Zeichen der Trauer unterlassen werden (V. 22). Auch wenn Michäas weissagt: „Die Seher, die Wahrsager, die versagen, müssen sich schämen, sie werden ihren Schnurrbart verhüllen" (Mich 3, 17), so ist das Verhüllen des Bartes ein Zeichen der Trauer. Desgleichen mußte der Aussätzige, wie er Trauerkleidung anzulegen hatte und mit langherabhängenden Haaren ging, seinen Schnurrbart verhüllen (Lv 13, 45). Das Verhüllen wird ausdrücklich nur vom Schnurrbart berichtet, während vom „Bart", also von den Haaren an Wange und Kinn, nur gesagt wird, daß er

[14] s. § 2 S. 27, 32 f.

geschoren wurde. Doch war, wie bemerkt, der „Bart" zum größten Teil mitverhüllt, wenn man den Lippenbart bedeckte.

Eine Abschwächung des Haarscherens ist das Raufen der Haare. Als Esra vernahm, daß die Führer und Priester Mischehen eingegangen waren, zerriß er Kleid und Mantel und raufte sich seine Haare und seinen Bart und gab in dieser Weise seiner Trauer Ausdruck (Esr 9, 3). Auch in Babylonien zerraufte man sich, wenn ein Todesfall eingetreten war, Haupt- und Barthaar[15], und bei den Beduinen Nordarabiens ist noch heute das Raufen der Haare ein Zeichen der Trauer[16].

Die Sitte, bei Todesfällen und überhaupt im Unglück sich Haupt- und Barthaar zu scheren, war aber so wenig wie andere Zeichen der Trauer auf Israel beschränkt. Schon das Alte Testament gibt uns Beispiele. Wenn Moab von Gott heimgesucht wird, so wird „auf allen Häuptern eine Glatze, alle Bärte werden geschoren sein" (Is 15, 2). Auch die Philister trifft die Strafe; dann erfüllt sich das Prophetenwort: „Kahlgeschoren ist Gaza, Askalon — wie lange noch mußt du dich zerritzen?" (Jr 47, 5). Und wenn die (personifizierten) phönizischen Städte über den Untergang von Tyrus klagen, werden sie Staub auf ihr Haupt werfen und sich eine Glatze scheren (Ez 27, 31). Anders verhält es sich mit der von arabischen Beduinenstämmen geübten Sitte, sich die Haare an den Schläfen abzurasieren. Bei ihnen war dies nicht ein Trauergebrauch, sondern geschah zu Ehren ihres Gottes; der Prophet spricht von ihnen als den „mit abgestutztem (Haar)rand, die in der Wüste wohnen" (Jr 9, 25; 25, 23; 49, 32).

Es seien nun noch einige Beispiele von Haarabschneiden in der Trauer erwähnt, welche einen Schluß erlauben, welche Bedeutung die Handlung bei manchen Völkern gehabt hat. Bei der Leichenfeier für Patroklos gab Achilleus seine Haarlocken dem Freunde in die Hand, und die Myrmidonen bedeckten die Leiche mit ihren abgeschnittenen Haaren (Ilias 23, 29 ff.)[17]. Diese altgriechische Sitte hat sich noch im heutigen Griechenland erhalten. Beim Begräbnis raufen sich die Verwandten des Toten Locken ihres Haares aus und streuen sie über den Leichnam. Im alten Griechenland war es aber Regel, das abgeschnittene Haar auf das Grab zu legen[18]. Auch bei den Römern warfen die

[15] Meißner, Babylonien und Assyrien I, 424 f.

[16] Musil, Arabia Petraea III, 427 f.

[17] Erw. Rhode, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen I² 1898, 14 ff. L. Sommer, Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen, Diss. Münster 1912. P. Schredelsecker, De superstitionibus Graecorum quae ad crines pertinent, Diss. Heidelberg 1913. Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie VII, 2, 2105 ff.

[18] Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 181.

Angehörigen und Freunde Haarlocken auf die Bahre oder aufs Grab[19]. Dem gleichen Brauch begegnen wir noch heute bei den Arabern; die Männer scheren sich das Haar oder reißen Kopf- und Barthaare aus, die Frauen und Mädchen, die mit dem Verstorbenen verwandt sind, schneiden sich die Zöpfe ab und legen sie aufs Grab oder hängen sie an einem Strick auf, welcher an zwei Holzstäben über das Grab gespannt ist[20]. Die Serben banden die abgeschnittenen Haare auf der Grabstätte verstorbener Verwandter an. Die Neuseeländer hängen Haarlocken an die Zweige der Bäume des Begräbnisplatzes. Bei den Ostjaken (Westsibirien) reißt sich die Frau beim Tode ihres Mannes die Haare aus und streut sie auf die Leiche. Viele Australier schneiden sich bei der Leichenfeierlichkeit einen Teil ihres Bartes ab, versengen ihn und werfen die Reste auf den Toten[21]. Überhaupt ist dieser Trauerritus bei den primitiven Völkern weit verbreitet[22]. Anderseits aber begegnen wir der Sitte, in der Trauer sich die Haare lang wachsen zu lassen[23]. Auch bei den Ägyptern bestand dieser Brauch.

Von den meisten Forschern wird nun dieses Abschneiden der Haare als ein *Opfer* betrachtet. Allerdings ist die Deutung nicht unbestritten, auch nicht in jenem Falle, da durch die abgeschnittenen Locken Patroklos geehrt werden sollte; es könnte sich hier auch um eine Andeutung handeln, daß Achilleus und die Seinen mit dem Toten sich vereint fühlten. Wenn aber ein Opfer vorliegt, so wäre noch zu fragen, ob es der *Seele des Toten* dargebracht wurde, die man in diesem Falle mithin als ein mächtiges Wesen sich vorgestellt hätte, welches dem Lebenden nutzen und schaden könnte, oder aber den *unterirdischen Göttern* im Interesse des Toten. Da das Haar oft als Sitz des Lebens und der Kraft betrachtet wird (auch in Israel, man denke an Simson), so sehen viele Gelehrte in dem Haaropfer einen *Ersatz für ein ursprüngliches Menschenopfer*. Wenn auch diese Auffassung schwerlich in allen Fällen zutrifft, so lassen sich doch einige Beispiele anführen, aus denen hervorgeht, daß man tatsächlich einem Menschen das Haar abschneidet, anstatt ihm das Leben zu nehmen. In einem Indianerstamm müssen die Witwen, welche beim Begräbnis ihres Mannes nicht getötet werden, sich die Haare ab-

[19] Aust, Die Religion der Römer 228.

[20] Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 181. A. Musil III, 427 und Abb. 62. A. Jaussen, Coutumes des Arabes 1908, 94 und Abb. 8. P. Karge, Rephaim 1917, 545. 549 und Abb. 65.

[21] Samter 180 f.

[22] Reallexikon der Vorgeschichte 13, 390 ff. Reiche Literaturangaben bei Scheftelowitz, Archiv für Religionswissenschaft 19, 1916–19, 222[4].

[23] Reallexikon 13, 412.

schneiden[24]. Bei vielen Völkern mußten und müssen ja die Witwen ihrem verstorbenen Gatten ins Grab folgen. Daß an Stelle dieser grausamen Sitte das Haarscheren trat, ist leicht zu verstehen. Wenn bei den Arabern ein Mörder ergriffen wird, tötet man ihn nicht in jedem Falle; man will nicht die Feindschaft fortsetzen oder beabsichtigt auch, einen Beweis des Edelmuts zu geben. Der Bluträcher spricht zu ihm: „Ich verzeihe dir", aber bevor er ihm die Freiheit wiedergibt, nimmt er ihm die Haare, indem er ihm Kopf, Schläfen und Kinn rasiert[25]. Der Gefangene gibt also die Haare an Stelle des Lebens hin. Ersatzopfer kommen auch bei Geburt, Hochzeit und Tod vor[26]. Das Haar wird hingegeben, damit die Gottheit oder der Geist des Toten oder ein Dämon den Opfernden verschone.

Eine Parallele zum Haaropfer ist der von vielen primitiven Völkern geübte Brauch, in der Trauer sich zu verstümmeln. In Holländisch-Neuguinea hacken sich die erwachsenen Personen bei jedem Todesfall einer nahestehenden Person einen Finger ab; allerdings beschränken sie sich oft auf die äußere Fingerhälfte, so daß sie die Fingerstummel noch gebrauchen können. Diese Selbstverstümmelung der Finger ist auch bei vielen Stämmen Nordamerikas verbreitet. In Afrika ist das Abhacken des kleinen Fingers bei den Hottentotten bekannt. Ebenso wird diese Sitte bei den Buschmännern, in Indien und auf den Südseeinseln geübt. Auf Neuguinea schneidet man sich auch ein Stückchen der Ohrmuschel ab[27].

Bei vielen Völkern wird mithin der Gedanke vorliegen, daß der Lebende den unterirdischen Göttern oder dem Dämon, welcher den Tod herbeigeführt hatte, oder dem Geist des Verstorbenen die Haare als stellvertretendes Opfer für die eigene Person hingebe, damit sie zufriedengestellt seien und ihn unbehelligt ließen. Jene arabischen Stämme, welche sich die Haarecken ausschnitten, wollten ja dadurch ihrem Gotte ihre Verehrung bezeugen. Dieses Abscheren der Schläfenlocken wurde vielleicht bei Eintritt der Mannbarkeit vollzogen und wäre dann ein Opferakt gewesen[28]. Hier sei auch daran erinnert, daß viele primitive Völker bei wichtigen Ereignissen gern ein Huhn als Ersatzopfer darbringen. War ein Mensch gestorben, so wurde ihm ein solches Opfer geweiht, damit er nicht die Lebenden heimsuche. Viel häufiger aber wird das Huhn den Todesdämonen gespendet, damit sie sowohl die abgeschiedene Seele als auch die

[24] Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 183.
[25] A. Jaussen, Coutumes des Arabes 94.
[26] Beispiele bei Samter 184.
[27] Reallexikon 13, 389. [28] Wellhausen² 198.

Lebenden, die mit dem Toten in Berührung gekommen waren, unbehelligt ließen. Ebenso sucht man durch ein Huhnopfer die Krankheitsdämonen zu beschwichtigen und die Frauen in der Schwangerschaft vor dem Angriff der Dämonen zu bewahren, wie auch in dem Hochzeitsritual das Huhnopfer eine Rolle spielt. Derartige Gebräuche finden sich bei vielen primitiven Völkern in Nordindien, auf den Philippinen, bei den Negern, aber auch bei den Balkanvölkern. Bei den Römern kamen sie gleichfalls vor[29]. Schrieb man einem Huhne die Kraft zu, die Geister zu befriedigen und sie von weiteren Angriffen abzuhalten, so gilt dies noch mehr für das Haaropfer.

Bei den heutigen Beduinen scheint man aber das Haar nicht als eigentliches Opfer, als Verehrung der Seele des Toten, aufzufassen, weil es ihm nur von Frauen, nicht aber von Männern zugeeignet wird. Die Trauernden wollen sich wahrscheinlich durch das Hinlegen der Haare auf das Grab *mit dem Verstorbenen in Verbindung setzen* und ihm ihre Liebe bezeugen, welche sie zu einer solchen Selbstentäußerung antreibt. Bei den Basoga Ostafrikas wird das abgeschnittene Haar der Trauergäste heimlich in ein benachbartes Land gebracht, da man meint, daß das Haar, wenn entdeckt, Tod bringe und sicher zum Kriege führe[30]. Hier liegt also die Idee eines dem Toten oder den Göttern dargebrachten Opfers fern. Auch daß bei manchen Völkern der Trauernde sein Haar *lang wachsen* ließ, spricht dagegen, Haarscheren in jedem Falle als ein Opfer anzusehen.

Haben nun die *Israeliten* das Abschneiden des Haares als *Opfer im kultischen Sinne* gewertet und es vielleicht als *Ersatz für ein Menschenopfer* betrachtet? Menschenopfer sind *mit der Religion Israels*, und zwar schon mit deren Vorstufe, der Patriarchenreligion, unvereinbar. Abraham wird im Interesse seiner Nachkommen von Jahve belehrt, daß er nicht die Darbringung eines Kindes wolle, wie solches bei den Kanaanitern üblich war. Menschenopfer bedeuteten also Abfall von Jahve (Lv 18, 21; 20, 1—5; Dt 12, 31; 18, 10). In der älteren Zeit steht das Opfer Jephtes (Ri 11, 31 ff.) einzig da und war eine religiöse Verirrung. Erst in der Zeit des geteilten Reiches opferten Israeliten ihre Kinder, aber nicht Jahve, sondern fremden Göttern. Die Propheten brandmarkten solches Treiben. Hätte zu ihrer Zeit aber das Abschneiden der Haare als Ersatz für ein Menschenopfer gegolten, so hätten sie wohl gegen jenen Brauch

[29] J. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer 1914, 5 ff. 16 ff. (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten XIV, 3). Fr. J. Dölger, Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum 1922, 404 ff.

[30] Reallexikon, 13390.

Einspruch erhoben; denn es bestand bei den damaligen Verhältnissen die Gefahr, daß die, welche sich augenblicklich mit dem „Ersatz" begnügten, zur wirklichen Darbringung von Menschen fortschritten. Auf alle Fälle hätten sich die Propheten dagegen gewandt, wenn die Haaropfer dem Toten gegolten hätten; denn da hätte offenbar Abfall von Jahve vorgelegen.

Wichtiger ist vielleicht der Umstand, daß, so oft auch von dem Abschneiden der Haare in der Trauer die Rede ist, nirgends, abgesehen von einer Stelle, erwähnt wird, was mit den Haaren geschah oder geschehen sollte. Es kam also nicht auf die Verwendung der Haare an — und das wäre doch für das Opfer das Wesentliche gewesen —, sondern auf das Abschneiden der Haare, auf das Herstellen der Glatze. An jener einen Stelle aber (Jr 7, 29) fordert der Prophet das personifizierte Jerusalem, dessen Söhne vom Gericht hinweggerafft werden, auf: „Schere ab dein wallendes Haar und wirf es weg!" Das Haar ist also keine Gabe, welche der Gottheit oder dem Toten dargebracht wird, sondern es gilt als wertlos und wird beiseite gelegt. Anders wurde freilich das Haar bei Beendigung des Nasiräergelübdes behandelt. Hatte jemand sich durch ein solches Jahve verpflichtet, so mußte er sein Haar lang wachsen lassen. War das Gelübde erfüllt, so sollte er „sein geweihtes Haupt scheren und sein geweihtes Haupthaar nehmen und es ins Feuer werfen, das unter dem Heilsopfer brennt" (Nm 6, 18). Aber abgesehen davon, daß das Haarscheren in der Trauer und anläßlich eines Gelübdes nicht ohne weiteres in Parallele gestellt werden darf, handelte es sich bei der Verbrennung der Haare wohl nur um Beseitigung dessen, was Jahve geweiht und darum heilig war, das infolgedessen vor jeder Profanierung bewahrt werden mußte. Das aber geschah am einfachsten durch Verbrennen, und zwar in der Opferflamme, weil das Haar Jahve gehörte.

Ferner war es Brauch, den Sklaven die Haare abzuschneiden. In Babel unterschieden sich die Sklaven dadurch von den Freien, daß man ihr Kopfhaar abschor[31]. Auf den Toren von Balawat erscheinen die Gefangenen völlig kahlgeschoren[32]. Bei den Arabern ist die Stirnlocke das Zeichen des freien Mannes; den Kriegsgefangenen schneidet man sie ab. Überhaupt ist Abscheren von Haar und Bart bei ihnen eine entehrende Strafe[33]. In einem Falle rasierten sie einen Gefangenen vollständig auf der einen Seite, schnitten ihm

[31] Meißner, Babylonien und Assyrien I, 375.

[32] H. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder II² Abb. 128. Alfr. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients⁴ S. 689 Abb. 278.

[33] Wellhausen² 197 f. Jaussen, Coutumes des Arabes 95.

den Bart auf der anderen Seite ab und ließen ihn dann laufen[34]. Auch nach der Auffassung der Griechen bemächtigte sich der Sieger des Besiegten vollständig, wenn er dessen Haar in seine Gewalt nahm. Das gefangene Weib wurde an den Haaren fortgeschleppt. Die Erklärung ist wohl richtig, daß die ersten Sklaven Kriegsgefangene waren, die man am Leben ließ; ursprünglich wurden sie getötet, zum Ersatz für ihr Leben nahm man ihnen das Haar. Auch den Israeliten war diese Sitte nicht unbekannt. Als der Ammoniterkönig den Gesandten Davids den Bart zur Hälfte abschneiden ließ (2 Sm 10,4), wollte er zum Ausdruck bringen, daß sie in seiner Gewalt gewesen waren. Der Prophet Jeremias hält dem Volke vor, daß es in Abhängigkeit von Ägypten geraten war, und gebraucht dabei die Wendung: „die von Noph (Memphis) und Tachpanches (ebenfalls eine Stadt in Unterägypten) weideten dir den Scheitel ab" (Jr 2,16), d. i. schoren dich kahl und machten dich zum Sklaven; einleitend fragt der Prophet: „Ist Israel Sklave oder leibeigen geboren?" Wenn Isaias Juda weissagt, daß ihm „der Herr mit dem Messer das Haupt abscheren und daß er ihm auch den Bart wegnehmen werde" (Is 7,20), so will er sagen, daß das Land entvölkert werden soll; ein Teil der Bewohner erleidet den Tod, der andere wird in die Gefangenschaft geführt. Auch als Ezechiel sich mit einem Schwert den Bart abschnitt (Ez 5,1 ff.), handelte es sich bei dieser symbolischen Handlung um den Gedanken: die Bewohner Jerusalems kommen um oder werden nach Babel geschleppt. Weil den Sklaven die Haare genommen wurden, so ist das Kahlscheren als ein Zeichen erklärt worden, daß der Überlebende sich dem Geist des Verstorbenen als dessen gehorsamer Diener zur Verfügung stelle. Wenigstens für Israel kommt indes diese Deutung nicht in Betracht, weil die Israeliten ihre Toten nicht vergöttlichten. Dagegen ist noch eine andere Auffassung des Haar- und Bartscherens möglich. Wir können dasselbe nämlich in Parallele zu dem Ablegen der Kleider und dem Anlegen des Sacks stellen. Sollte der alte Israelit, wie durch diese Handlung, nicht auch durch das Haarscheren sich den Todesdämonen haben entziehen wollen, sei es daß er sich unkenntlich machte, sei es daß er ihnen keinen Angriffspunkt bot? Man vermochte ja die Beobachtung zu machen, daß bei manchen fieberhaften Krankheiten der Patient das Haar verlor. An den Haaren haftet auch leicht der Schmutz. So konnte man sich vorstellen, daß die Dämonen das Haar ergriffen. Auch wenn das Verhüllen des Schnurrbartes als eine Abschwächung des Bart-

[34] Jauffen 95.

scherens aufzufassen ist[35], weist es in diese Richtung: der Dämon erkennt den Menschen, der einen Teil seines Gesichtes bedeckt hat, nicht, oder aber er vermag sich nicht an den Bart zu klammern. Die Sitte, in der Trauer sich die Haare lang wachsen zu lassen, bezweckt ebenfalls, wie die Verhüllung oder der Kleiderwechsel, sich unkenntlich zu machen. Als Parallele für die beschriebene Vorstellung sei auf die Sitte hingewiesen, daß die griechischen Mädchen unmittelbar vor der Hochzeit sich das Haar abschnitten, zu dem Zwecke, sich vor den Dämonen zu schützen, die ihnen namentlich in der Hochzeitsnacht nachstellten. Dieses Ziel hatte auch die Haarschur der Jünglinge beim Eintritt der Mannbarkeit[36]. Überhaupt kommt die Haarschur bei Einweihungszeremonien häufig vor, bei Geburt, Mannbarkeit, Hochzeit, Freilassung[37]. Die Vorstellung, daß besonders das Haar dem Angriff der Dämonen ausgesetzt ist, bestand noch im alten Christentum. Zwar verlangte man von den Frauen, welche getauft werden wollten, nicht, daß sie ihr Haar abschnitten, aber sie mußten, bevor sie in das Taufwasser stiegen, ihre Haare lösen und alle Haarnadeln entfernen, damit nicht ein Dämon sich in den Haaren versteckte oder sich an sie klammerte und mit ins Wasser untertauchte[38].

In diesem Zusammenhange kann auch an die Vorschrift erinnert werden, daß der als geheilt erklärte Aussätzige, wie er seine Kleider waschen und sich baden mußte, so auch alle seine Haare abzuscheren hatte (Lv 14,8). Da man die Krankheiten, zumal so auffällige wie den Aussatz, dem Wirken der Dämonen zuschrieb, so war der ursprüngliche Gedanke der, daß der Genesene sich ihrer Macht entziehen müßte; er sollte darum alles von sich entfernen, woran der Krankheitsstoff haften könnte, das heißt aber an was die Dämonen sich klammerten. Auch das Haarscheren bei den Leviten (Nm 8,7) bedeutete die Loslösung von allem, was mit der Heiligkeit ihres Amtes nicht vereinbar war. An dieser Stelle ist noch die Zeremonie zu erwähnen, deren sich die kriegsgefangene Frau unterziehen mußte, wenn ein Israelit sie heiraten wollte (Dt 21,10 ff.). Er sollte sie in sein Haus bringen und ihr einen Monat Zeit lassen, Vater und Mutter zu betrauern, und sie selbst sollte sich ihr Haupt scheren. Hier handelt es sich aber nicht um einen Trauerritus; denn es folgt die Weisung, sie solle ihre Nägel beschneiden und ihre Gefangenenkleidung ablegen. Es wird also ebenfalls ein Reinigungsritus vorgeschrieben;

[35] Vgl. § 2 S. 27, 32 f.
[36] Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze 285.
[37] Samter 182.
[38] Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual 112.

sie hat bisher einem fremden Volke angehört, hat dessen Göttern gedient und hat die Vorschriften des Gesetzes nicht befolgt. Abgeblaßt findet sich diese Sitte noch bei arabischen Frauen, welche manchmal einen Teil ihrer Haare oder auch die Fingernägel abschneiden und das Abgeschnittene wegwerfen, weil daran die Unreinigkeit besonders haftet[39].

Aus dem Umstande, daß die ursprüngliche Sitte des völligen Abschneidens der Haare (und des Bartes) gemildert wurde, dürfen wir wohl schließen, daß wenigstens in manchen Kreisen auch eine andere Auffassung des alten Brauches eingetreten war und daß man nicht mehr daran dachte, durch die Behandlung der Haare Dämonen täuschen zu wollen. Nun wissen wir aber, daß die alten Israeliten großen Wert auf geregelte Pflege des Haupt- und Barthaares legten. Volles Haar galt als eine Zierde. Die Frauen verstanden ihr Haar in schöne Flechten zu bringen. Es mußte schon ein ganz besonderer Grund vorliegen wie die Beendigung des Nasiräergelübdes (Nm 6) oder ein Trauerfall, wenn man sich das Haupt kahl schor und den Bart beseitigte. Der Jahveprophet, welcher eine Tonsur trug, wurde von nicht religiös gesinnten Volksgenossen als „Kahlkopf" verspottet; die Kinder sprachen ja nur nach, was sie von den Eltern gehört hatten (4 Kön 2, 23). Möglich ist es freilich auch, daß Elisäus ein alter Mann war und darum eine Glatze hatte; in diesem Falle wäre der Spott ein arger Verstoß gegen die dem Alter und zugleich dem Propheten geschuldete Ehrfurcht gewesen. Der Leidtragende konnte also das Abschneiden der Haare ebenso empfinden wie das Ablegen des Schmuckes; er konnte es als einen Akt der Entsagung auffassen, als einen Verzicht auf die natürliche Schönheit. Dies ist der Gedanke, den die serbischen und albanischen Frauen mit dem Scheren des Haares verbinden[40]. War der Israelit sehr religiös gesinnt und bezog er alles auf Gott, so mochte er in der Handlung auch eine Mahnung an seine eigene Nichtigkeit sehen: jetzt fällt das Haar der Schere zum Opfer, bald wird der Lebensfaden abgeschnitten, und der Staub kehrt zur Erde zurück (vgl. Koh 12, 5 ff.). Der Fromme, welcher gewohnt war, in allem Unglück zu Gott aufzuschauen, mochte ferner, wenn er sich der herkömmlichen Sitte des Haar- und Bartscherens unterzog, daran denken, daß dem Sklaven die Haare abgeschnitten wurden zum Zeichen der Unterwerfung, wovon oben gehandelt worden ist. Da drängte sich ihm leicht der Gedanke auf: er selbst ist Gottes Diener, er soll stets bereit sein, sich ganz dessen Willen zu

[39] Döller 97.
[40] Reallexikon 13, 412.

unterwerfen, er möge darum jetzt die schwere Prüfung, die der höchste Herr über ihn verhängt hat, von ihm annehmen und in Geduld tragen.

Indem das Raufen der Haare (Esr 9,3) die natürliche Schönheit des Hauptes zerstörte, konnte es als Ersatz an Stelle des Abschneidens der Haare treten: der Mensch, dem ein großes Leid widerfahren ist, zumal wenn er einen lieben Angehörigen verloren hat, hat keinen Sinn für das Äußere. Oder er dachte: alle irdische Schönheit ist nichtig.

Die Widersacher des Gottesknechtes, der geduldig seine Wange den Feinden darbietet, raufen seinen Bart, um ihm Schimpf anzutun und ihn zu demütigen (Is 50,6). Das Raufen des Bartes ist also Abschwächung des Abschneidens desselben, welches, wie gezeigt, als schwere Schmach galt und Gefangenen widerfuhr. Mephibaal, welcher dem David entgegenkam mit ungepflegtem Haar und Bart (2 Sm 19,25), wollte zum Ausdruck bringen, daß er so sehr betrübt sei, daß ihm sein Aussehen gleichgültig bleibe; er appellierte auf diese Weise an Davids mitleidiges Herz, das sich in Erbarmen einem so armseligen Menschen zuneigen sollte.

Unsere Darstellung wäre nicht vollständig, würde sie nicht auch auf die gesetzlichen Bestimmungen eingehen, welche sich auf das Haar- und Bartscheren beziehen. Es kommen folgende Vorschriften in Betracht:

Lv 19,27: „Ihr dürft nicht den Rand eures Hauptes kreisförmig abscheren, noch sollst du den Rand deines Bartes verstümmeln. (28) Ihr dürft euch nicht wegen einer Leiche Einschnitte an eurem Leibe machen. Auch dürft ihr euch nicht Schriftzeichen einritzen. Ich bin Jahve." Voran geht V. 26 das Verbot der Wahrsagerei und Zauberei. Das Haarscheren gilt dem Gesetzgeber offenbar als ein abgöttischer heidnischer Brauch, der sich mit der Jahvereligion nicht vereinbaren läßt. Daß dasselbe als Trauerritus verboten wird, geht aus dieser Stelle nicht hervor. Die Begründung zu dem Verbot der Selbstverwundung V. 28 darf nicht ohne weiteres auch auf V. 27 bezogen werden. Der Wortlaut weist eher auf die bereits erwähnte Haartracht mancher Beduinenstämme, welche Jeremias „die mit gestutztem (Haar)rand" heißt (Jr 9,25; 25,23; 49,32). Nach Herodot 3,8 schnitten die Araber sich die Haare rings um den Kopfrand kreisförmig ab, wobei auch das Schläfenhaar beseitigt wurde, weil es die Kreisform gestört hätte. Dementsprechend ist unter dem Verstümmeln des Bartrandes nicht ein Stutzen der Bartenden zu verstehen, kaum auch das Abschneiden der Barthaare entlang den

Ohren, dort, wo der Bart in das Haupthaar übergeht, sondern das Abrasieren der Oberlippe und der Unterlippe (Schnurrbart und Fliege) und vielleicht noch des vorderen Teiles des Kinnes. Bildliche Darstellungen semitischer Nomaden auf ägyptischen und babylonischen Denkmälern zeigen kurzgeschnittenes Haar sowie Kinn- und Backenbart, während die Lippen glatt rasiert sind[41]. War diese Art der Behandlung von Haar und Bart schlechtweg untersagt, so galt das Verbot natürlich auch für die Trauer.

Lv 21,5: „Die Priester dürfen sich auf ihrem Haupte keine Glatze scheren, den Rand ihres Bartes nicht abscheren und sich an ihrem Leibe keine Einschnitte machen. (6) Sie sollen ihrem Gott heilig sein und den Namen ihres Gottes nicht entweihen." Da die Weisung vorhergeht, sich nicht an einer Leiche zu verunreinigen, abgesehen von nahen Verwandten, so handelt es sich um die Bekundung der Trauer durch Haarscheren und Blutvergießen. Der auf den Bart bezügliche Wortlaut ist fast gleichlautend mit Lv 19,27; nur die Verba „verstümmeln" und „abscheren" sind verschieden. Wir dürfen darum annehmen, daß, als das Gesetz erlassen wurde, wenigstens manche Israeliten in der Trauer sich Ober- und Unterlippe rasierten, so daß sie in ihrer Barttracht den arabischen Beduinen glichen. Das Verbot wendet sich an die Priester. Damit wird freilich noch nicht dem Laien indirekt freigestellt, das Haupthaar und einen Teil des Bartes abzuschneiden, um die Trauer zu bekunden; denn in diesem Abschnitt, in welchem Vorschriften für die Priester zusammengestellt sind (21,1—22,9), findet sich auch das Verbot, Aas und Zerrissenes zu essen (22,8); dies aber gilt ebensogut für die Laien, und auch die Einritzungen werden (Dt 14,1) den Laien untersagt. Vielmehr wird ein Unterschied gemacht in der Stellung der Israeliten zu der äußeren Bekundung der Trauer. Jeder Israelit ist dem Herrn heilig. Er darf daher sich nicht in der Art, wie es heidnische Stämme tun, das Haupthaar scheren und nicht wie sie den Bart verstümmeln (Lv 19,27), auch darf er sich nicht in der Trauer am Vorderkopf eine Glatze herstellen (Dt 14,1), aber es ist ihm im übrigen erlaubt, bei dem Tode eines jeden seiner Verwandten und Freunde die herkömmlichen Trauerzeremonien vorzunehmen. Heiliger als der gewöhnliche Israelit ist der Priester; dieser darf nur beim Tode seiner nächsten Verwandten trauern (21,1—3), indem er sein Haar aufgelöst herabhängen läßt und das Trauergewand anlegt, wie indirekt aus

[41] Vgl. H. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder II² Abb. Nr. 15 und bes. Nr. 51. H. Greßmann, Die Haartracht der Israeliten Beih. 34 zur Zeitschr. für atl. Wissenschaft 1920, 61—68 (S. 63).

Lv 21, 10 hervorgeht. Das oben besprochene Verbot an Aaron und seine Söhne, ihr Haupthaar aufgelöst herabhängen zu lassen wie die Kleider zu zerreißen (Lv 10, 6), bezieht sich für die Söhne nur auf einen bestimmten Fall, den Tod Nadabs und Abihus durch ein Gottesgericht. Am heiligsten ist der Hoheprieſter, dem jede Bezeugung der Trauer verboten ist, selbst beim Tode des Vaters und der Mutter (21, 10. 11). Ezechiel, welchem die Heiligkeit des Priesters im neuen Gottesreich besonders am Herzen lag, forderte darum, wie erwähnt, über Lv 21 hinausgehend, daß die Priester kein Zeichen der Trauer an sich tragen sollen (44, 20). Was im mosaischen Gesetz für den Hohenpriester galt, das verlangte er für die Zukunft von jedem Priester.

Dt 14, 1: „Ihr seid Kinder Jahves, eures Gottes; ihr dürft euch nicht wegen eines Toten Einritzungen machen noch euch zwischen euren Augen eine Glatze scheren." Hier ist das Scheren des Haupthaares offenbar Zeichen der Trauer und als solches verboten. Wie Lv 19, 27 die Verbindung mit dem Verbot der Wahrsagerei und Zauberei nahelegt, daß es sich um einen heidnischen Brauch handelt, welcher aus diesem Grunde untersagt wird, so steht das Verbot Dt 14, 1 zwischen dem Verbot des Götzendienstes und des Genusses unreiner Tiere, wobei manche Tiere gewiß wegen ihrer Beziehung zu Götzendienst und heidnischen Riten dem Israeliten vorenthalten wurden, und wird (V. 2) begründet mit dem Satz: „Du bist ein Jahve, deinem Gotte, geheiligtes Volk", das also mit fremden Göttern nichts zu tun haben darf. In dem Abschneiden eines Teiles des Haupthaares und des Bartrandes erblickt das Gesetz mithin einen Verstoß gegen die Verehrung Jahves.

Wie erklärt es sich nun aber, daß die Propheten ganz unbefangen von dem Trauerbrauch des Haarscherens sprechen und ihn, so oft sie ihn auch erwähnen, mit keiner Silbe als sündhaft verurteilen, ja denselben nicht nur als allgemein geübt voraussetzen und tolerieren, sondern sogar zu demselben auffordern? Die Wellhausensche Schule mit ihrem Satz: „Das Gesetz nach den Propheten" erblickt in dem Abschnitt Lv 17—26 eine in der Zeit des Exils entstandene Schicht des Priesterkodex (das sogenannte Heiligkeitsgesetz) und sieht sich genötigt, Dt 14, 1. 2 als späteren Einschub auszusondern. Somit würde nach dieser Hypothese das Gesetz verbieten, was früher den Propheten als erlaubt gegolten hätte. Aber jene Theorie von der Entstehung des Pentateuchs ist ein Irrtum, wie immer mehr anerkannt wird. Die Stellen aus Jr, Ez, Jb, Esr zeigen, daß die beschriebene Behandlung der Haare in der Trauer zu einer Zeit Sitte

war, in welcher gerade nach der Wellhausenschen Hypothese das Gesetz sie verboten hätte, ohne daß selbst Eiferer für Jahves Ehre wie Jeremias, Ezechiel und Esra daran Anstoß nahmen. Ezechiel verbot den Priestern des neuen Gottesreiches das Scheren der Haare nicht deshalb, weil er in demselben eine abgöttische Sitte erblickte, sondern weil er sie weit über die Laien herausheben wollte. Er untersagte ihnen ja auch, weil sie stets zum Dienste Jahves bereit sein sollten, die Haare aufgelöst zu tragen, ein Brauch, an welchem man niemals Anstoß genommen hat. Jener Gegensatz zwischen den legalen Vorschriften und dem Verhalten der Schriftpropheten und der Frommen bietet indes keine Schwierigkeit, wenn wir nur berücksichtigen, daß es sich um die Art und Weise handelt, wie man das Scheren vornahm, also um das Aussehen des Hauptes und des Gesichtes des Trauernden. Wie der Zusammenhang von Lv 19, 27 und Dt 14, 1 zeigt (Lv 21, 5 bleibt hier außer Betracht, da die Vorschrift zunächst nur den Priestern gilt), untersagte das Gesetz das Abschneiden des Haupthaares und des Bartrandes, weil dasselbe eine Angleichung der Israeliten an fremde Völker und deren religiöse Vorstellungen bedeutete. Wer in der Trauer sich Haar und Bart schor in der Weise, wie heidnische Stämme es als auszeichnendes Merkmal ansahen, gab damit zu erkennen, daß er sich des Vorzugs der Berufung Israels nicht mehr bewußt war, er zeigte Neigungen zum Paganismus und war mindestens im Herzen vom Gott seines Volkes abgefallen. Wenigstens lag dieser Verdacht nahe. Ebenso war das Scheren der Glatze am Vorderkopf ein heidnischer Brauch. Wenn, wie angenommen werden kann, fremde Völker sich dadurch als Diener ihrer Gottheit oder, in der Trauer, als Diener des Toten oder der Dämonen hinstellen wollten und die Israeliten die Sitte nachahmten, so lag Grund genug vor, daß das Gesetz dagegen einschritt.

Anders erschien die Sachlage, wenn die Israeliten, um durch Haar- und Bartscheren ihre Trauer zu bekunden, eine Form wählten, welche sie nicht in ihrem Aussehen heidnischen Völkern ähnlich machte, so daß der Verdacht, als liebäugelten sie mit deren religiösen Anschauungen, nicht aufkommen konnte. Nun ist die Art und Weise, wie die verschiedenen Völker in der Trauer sich das Haar scheren, durchaus nicht gleich. Ja in San Cristoval, einer der Salomoninseln, weichen sogar die Angehörigen des Toten je nach dem Grade der Verwandtschaft in der Form des Haarscherens voneinander ab[42]. Es lassen sich nun Gründe anführen, daß die Form des Haar- und Bart-

[42] Reallexikon 13, 390.

scherens, auf welche die prophetischen Aussprüche sich beziehen, und die Form, welche das Gesetz verbot, verschieden waren. Lv 19, 27; 21, 5 wird nämlich nur untersagt, sich den Rand des Bartes abzuscheren. Dagegen beseitigte man zur Zeit der Propheten nach Is 7, 20; Ez 5, 1, wohl auch nach Is 15, 2 (Moab) und Jr 41, 5 den Bart vollständig, wofür auch das Verhüllen des Schnurrbartes als Ersatz für das Abschneiden (Mich 3, 7; Ez 24, 17; Lv 13, 45) und die Praxis des geheilten Aussätzigen (Lv 14, 8. 9) angeführt werden kann. Ebenso läßt sich Is 7, 20; Jr 2, 16, 7, 29; Ez 5, 1 am besten vom vollständigen Scheren des Haupthaares verstehen, womit das Verhalten des Nasiräers (Nm 6), der Kriegsgefangenen (Dt 21, 12) und des geheilten Aussätzigen (Lv 14, 8. 9) übereinstimmt. Dagegen ist Lv 19, 27, wo es sich nicht um einen Trauergebrauch handelt, vom kreisförmigen Abscheren des Kopfrandes die Rede, während Dt 14, 1 das Scheren der Glatze am Vorderkopf verboten wird. Lv 21, 5 ist über die Form der Glatze auf dem Kopfe nichts gesagt. Ob man mit Rücksicht auf das Ausscheren der Bartenden wie 19, 27 an ein kreisförmiges Scheren des Kopfes denken darf, oder eher nach Dt 14, 1 an das Abschneiden der Haare am Vorderkopf, oder an eine völlige Entfernung des Kopfhaares, bleibe dahingestellt. Nach dem Wortlaut der Gesetze war also durch sie weder das Herstellen einer vollständigen Glatze verboten, noch war das Abschneiden des Bartes untersagt, sondern nur eben das Ausrasieren von Schnurrbart und Fliege; bei Lv 21, 5 ist, selbst wenn die vollständige Entfernung der Haare gemeint wäre, zu berücksichtigen, daß die Vorschrift sich an die Priester richtet.

Aus der Angabe, daß Mephibaal seinen Bart nicht gepflegt hatte (2 Sm 19, 25), will Greßmann schließen, daß der Israelit in der Trauer seinen Schnurrbart — nur von diesem ist in jener Stelle ausdrücklich die Rede — lang wachsen ließ, was ihm ein verwildertes Aussehen gegeben habe; in der Regel habe man den Schnurrbart kurz gehalten [43]. Ein ausreichender Beweis kann indes dafür nicht erbracht werden.

Die orthodoxen Ostjuden und die orientalischen Juden lassen mit Rücksicht auf das mosaische Gesetz die Schläfenhaare lang wachsen, Peijes genannt, von peāh, „Ecke" (des Kopfes, Lv 19, 27).

Hätten zur Zeit der Propheten die Israeliten, wenn sie sich in der Trauer Haar und Bart schoren, einem heidnischen Brauch nachgeahmt oder mit dieser Handlung ihre Devotion gegenüber den Totengeistern oder den Dämonen zeigen wollen, so würden jene Prediger, welche für

[43] Greßmann Beih. 34 zur Zeitschr. für atl. Wiss. 1920, 68.

die Reinerhaltung des Gottesglaubens stritten, sich gewiß gegen die Sitte gewandt haben, gleichgültig ob ein ausdrückliches Verbot vorlag oder nicht. Und Esra, der so streng auf die Beobachtung des Gesetzes bestand, hätte, um seinem Schmerz Ausdruck zu geben und das Volk zur Umkehr zu bewegen, nicht öffentlich durch Raufen der Haare an die Sitte des Haarscherens erinnert, wenn ihm auch nur im entferntesten der Gedanke gekommen wäre, daß in derselben eine Verletzung des pentateuchischen Gesetzes liege [44]. Wies aber die Form der Haar- und Barttracht in der Trauer nicht auf heidnischen Brauch und heidnische Vorstellungen hin, so war ja das Gesetz in keiner Weise verletzt, und die Propheten hatten keinen Grund, gegen diese Art der Bezeugung der Trauer Stellung zu nehmen, mit welcher die Israeliten sich ebenso wie durch die Trauertracht vor den Nachstellungen der Dämonen zu bewahren suchten oder, bei tiefer gründender Religiosität, zum Ausdruck bringen wollten, daß, wie der Schmuck der Haare, so alle menschliche Herrlichkeit ein Ende finden werde.

§ 5. Selbstverwundungen.

In mehreren Stellen des Alten Testamentes, in welchen von dem Haar- und Bartscheren die Rede ist, ist erwähnt, daß man aus Anlaß eines erschütternden Ereignisses *sich Wunden beibrachte*, um der *Trauer* äußerlich Ausdruck zu geben. „Groß und klein stirbt in diesem Lande, ohne daß man sie begräbt und ihnen die Totenklage hält noch auch ihretwegen sich Einritzungen macht und eine Glatze schert." In dieser Weise beschreibt Jeremias das bevorstehende Gericht (Jr 16, 6). Als dann Jerusalem den Untergang gefunden hatte, kamen Leute aus dem einstigen Nordreich „mit abgeschorenen Bärten und zerrissenen Kleidern und mit Einritzungen bedeckt" (Jr 41, 5), um auf diese Weise kundzutun, wie groß ihr Schmerz über das nationale Unglück war. Auch *außerhalb der Trauer* kamen solche Selbstverwunden vor. Os 7, 14 heißt es: „Sie schreien nicht zu mir in ihrem Herzen, wenn sie auf ihren Betplätzen heulen, wegen Korn und Most sich ritzen (so die griechische Übersetzung); hartnäckig, widerspenstig sind sie wider mich." Der Text ist unsicher, aber so viel ist klar und geht aus dem Zusammenhange hervor, daß die Israeliten nicht von wirklicher Herzensfrömmigkeit sich leiten lassen, daß sie vielmehr von Gott abgefallen sind. Korn und Most, Kanaans Erzeugnisse, begehren sie, und um ihr Gebet eindringlicher zu machen, bringen sie sich Wunden bei.

[44] W. *Engelkemper*, Blut und Haare in der Totentrauer bei den Hebräern (Bibl. Zeitschr. 7, 1909, 123—128).

Abgöttisch ist ihr Treiben; an solchem Verhalten hat Jahve kein Wohlgefallen, das will der Prophet sagen. Ob sie sich überhaupt an ihn wenden oder aber an die Baale Kanaans, geht aus seinen Worten nicht deutlich hervor. Jedenfalls aber erinnert das Tun dieser Israeliten lebhaft an das der Baalspriester, welche zur Zeit des Propheten Elias ihren Gott durch Selbstverwundung zur Erhörung ihres Rufens zu bewegen suchten (3 Kön 18, 28). Die Selbstverwundung wird noch erwähnt Mich 4, 14: „Nun ritze dir die Haut"; der Text ist aber unsicher, und ob Jerusalem angeredet ist oder fremde Völker, ist zweifelhaft.

Der Sitte, daß beim Tode eines Menschen die Verwandten und Freunde sich verwunden und ihr Blut vergießen, begegnen wir auch bei anderen Völkern. Von Moab spricht Jeremias: „Alle Arme sind zerritzt, und alle Hüften decken Trauergewänder" (Jr 48, 37). Der Stadt Askalon ruft er zu: „Wie lange noch mußt du dich zerritzen?" (47, 5). Babel, der Feind vom Norden, wird den Philistern eine schwere Niederlage zufügen, und dann werden sie in ihrem Schmerz sich Wunden beibringen. Welcher Art die Verletzungen waren, die man sich zufügte, ist in diesen Stellen nicht angedeutet, wir können aber aus profanen Zeugnissen schließen, daß man in wichtigen Fällen sich mit Messern an den Armen, vielleicht auch an den Beinen Einschnitte machte und daß es Sitte war, daß die Frauen sich mit den Fingernägeln die Brust und auch das Gesicht zerkratzten. So hielten es gewiß auch die Israeliten. Das Wesentliche war, daß Blut floß. Bei vielen Völkern begegnet uns ferner die Sitte, daß die Trauernden sich mit Fäusten schlugen. Das war eine Abschwächung der blutigen Verletzungen. Im Alten Testament ist dies nicht bezeugt, doch dürfen wir annehmen, daß auch die Israeliten auf solche Weise ihre Trauer bekundeten. Auf dem Achiram-Sarkophag zu Byblos zerkratzen sich zwei Klagefrauen mit den Fingernägeln ihre entblößte Brust oder schlagen dieselbe [1]. In Babel schlug der Trauernde sich die Schenkel und zerfleischte sich mit Ritz- und Schermessern den Körper [2]. In Ägypten schlugen sich Männer und Frauen auf die entblößte Brust und aufs Haupt und zerkratzten sich die Wangen [3]. Die gleiche Sitte bestand bei den Griechen und Römern. In Athen wandte sich Solon, in Rom das Zwölftafelgesetz gegen solche Exzesse in der Kundgebung der Trauer, doch ohne nachhaltigen Erfolg [4]. Weitverbreitet ist diese Sitte bei den

[1] H. Greßmann, Altor. Texte und Bilder II[2] Nr. 665.
[2] Meißner, Babylonien und Assyrien I, 425.
[3] Wiedemann, Das alte Ägypten 114.
[4] K. F. Hermann, Lehrb. der griech. Privataltertümer[3] 1882, 366. E. Aust, Die Religion der Römer 228. H. Blümner, Die römischen Privataltertümer[3] 1911, 497 (Handb. d. klass. Altert. IV, 2, 2).

Naturvölkern. In Neusüdwales schlugen sich die Trauernden am offenen Grabe gegenseitig die Köpfe blutig und hielten sie dann über das Grab, so daß das Blut aus den Wunden auf den Leichnam floß. In Westaustralien kratzen und schlagen sich am Grabe Männer und Frauen die Schenkel auf, dann stampfen sie mit den Füßen auf den Boden, daß das Blut spritzt, worauf sie die Wunden mit Blättern abwischen und diese auf den Toten werfen. Auf Tahiti führte der Leidtragende einen mit Haifischzähnen besetzten Stock, mit dem er alle ihm zufällig Begegnenden verwundete, während die weiblichen Verwandten sich am Kopf mit Haifischzähnen blutig ritzten. Das Blut, das aus ihren Wunden floß, und die Tränen, welche sie dabei vergossen, ließen sie auf kleine Läppchen fließen, die sie unter die Totenbahre warfen [5]. Auch bei den oben erwähnten Selbstverstümmelungen, welche bei Trauerfällen vorgenommen wurden (Abschneiden von Fingergliedern, Verletzung der Ohrmuschel), vergießen die Angehörigen des Toten ihr Blut [6]. Die Skythen brachten sich beim Verscheiden eines Königs schmerzliche Verwundungen bei [7]. Bei den Arabern zerkratzen sich die Frauen das Gesicht und die Brust, bis Blut kommt [8], ebenso geschieht dies im heutigen Palästina [9].

Als Ersatz für Blut in der Trauer dient vielfach rote Farbe. Varro bezeugt, es sei zu kostspielig und grausam gewesen, beim Tode eines Menschen Tiere oder gar Menschen zu schlachten; darum habe man angefangen, die Toten mit einem Gewande von der Farbe des Blutes zu bedecken [10]. In der Tat ist die Anwendung roter Farbe bei Trauerfällen im ganzen Mittelmeergebiet verbreitet gewesen und ist auch jetzt noch bei manchen Völkern Sitte [11]. Hektors zu Asche gebrannte Gebeine wurden in rotes Leinen gewickelt. Die Athener trugen die Gebeine des Rhesos in einem Purpurtuch. Bei Vergil bedeckten die Trojaner den Leichnam des Misenius mit Purpurkleidern. In Sparta wurden nach ältester Sitte die Leichen in eine rote Decke ge-

[5] Samter 177. Reiche Literatur über die Sitte, sich bei Todesfällen selbst zu verwunden, bei Scheftelowitz, Archiv für Religionswissenschaft 19, 1916–19, 221[2].

[6] s. § 4, 2 S. 46.

[7] Samter 177 f. [8] Musil III, 427 f.

[9] A. Dalman, Palästinischer Diwan 1901, 324.

[10] Servius Com. in Verg. Aen. 3, 67 ed. Thile-Hagen I, 349.

[11] Zahlreiche Beispiele bei Fr. von Duhn, Rot und Tot (Archiv f. Religionswiss. 9, 1906, 1–24). Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 190 f. Derſ., Volkskunde im altsprachl. Unterricht I, 1923, 130 ff. Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze 273 ff. Eva Wunderlich, Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer 1925, 46 ff. (Religionsgesch. Versuche u. Vorarb. XX, 1).

hüllt. In Indien wird die Leiche eines Fürsten in ein rotes Seidentuch gewickelt. Die Neuseeländer hüllen die Gebeine eines Häuptlings in ein rotes Tuch und legen sie in einen mit roter Farbe eingeriebenen Kasten. Die Sitte, die Särge rot auszumalen, war im Mittelmeergebiet weitverbreitet. Auch die Eskimos bestreichen ihre Särge und die Pfosten, auf denen sie ruhen, mit roter Farbe. Rote Blumen dienten in der Antike als Schmuck der Toten und der Gräber. In Südrußland sind steinzeitliche Hockergräber aufgedeckt worden, in welchen ganze Klumpen von roter Farbe lagen, besonders in der Nähe des Kopfes. Bei derartigen Funden handelt es sich aber nicht um ein Bemalen des Leichnams mit roter Farbe, um dem Toten vorzutäuschen, daß er lebe; denn es ist nicht bekannt, daß man die Verstorbenen mit Blut angestrichen habe, dessen Ersatz ja die rote Farbe ist. Die rote Farbe ist, wie wenigstens bei vielen Gräbern deutlich erkannt werden kann, erst nachträglich in dieselben gekommen, indem sie an Stelle von Blut dem Toten zugeführt wurde, damit er trinke [12].

Die Sitte, beim Tode eines Menschen einen Blutritus vorzunehmen und zum Ersatz für das Blut rote Farbe anzuwenden, läßt sich in vielen Fällen am leichtesten dahin erklären, daß es wie das Haarschneiden Ersatz für ein ursprüngliches Menschenopfer ist. Bei mehreren Völkern wurde es dem Toten gespendet. Man glaubte, daß die Schatten, da des Blutes entbehrend, nach demselben Verlangen trügen [13]. Varro hatte noch eine Erinnerung an diese ursprüngliche Bedeutung: durch das Blut, welches die Frauen durch Zerfleischung ihrer Wangen vergössen, sollten die Unterirdischen besänftigt werden; darum würden auch an den Gräbern Schlachtopfer dargebracht, während in der alten Zeit sogar Menschen getötet worden seien [14]. Diese Deutung gilt vor allem in den Fällen, in welchen das Blut zu dem Toten in Beziehung gesetzt, ihm gleichsam dargeboten wird, wie wenn die Leidtragenden das Blut auf den Leichnam träufeln lassen oder sein Gesicht mit roter Farbe übergießen. Damit kann auch die Sitte erklärt werden, die Toten in rote Gewänder einzuhüllen; eine solche Auffassung vertrat ja Varro. In anderen Fällen wird man durch Blut bzw. die rote Farbe den Toten vor den Dämonen haben schützen wollen; denn bei vielen Völkern herrscht die Vorstellung, daß der Tote von den Geistern bedroht werde. Wenn der alte Ägypter in die Unterwelt kam, so trat ihm an jedem Tore ein Dämon mit scharfem Schwert entgegen,

[12] A. Sonny, Archiv für Religionswissenschaft 9, 1906, 525 ff.

[13] Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 179. Karge, Rephaim 547 f. Hedwig Jahnow, Das hebräische Leichenlied 13.

[14] Servius Com. in Verg. Aen. 3, 67.

an jeder Tür lauerte eine giftspeiende Schlange, jedes Gewässer wimmelte von Ungeheuern, selbst die Türschwelle, die Pfosten, die Angeln und Flügel der Türen waren lebendige Wesen, und der Tote bedurfte zahlreicher dämonenabwehrender Zauberformeln, wollte er die Reise im Jenseits glücklich zurücklegen; solche Formeln bietet das 125. Kap. des Totenbuches [15]. Daß der Glaube, der Tote werde von Dämonen bedroht, weitverbreitet war, bezeugen die schützenden Amulette, welche man ihm mit ins Grab gab. Auch an die oben besprochenen Totenmasken [16] ist in diesem Zusammenhange zu erinnern. Die ursprüngliche Bedeutung derselben war ja, den Verstorbenen vor dem Angriff der Geister zu bewahren. Ebenso spricht die Verhüllung des Leichnams für eine solche Erklärung [17].

Eine andere Auffassung als die, daß man dem Toten das Blut darbringen oder ihn durch dasselbe vor Dämonen schützen wollte, scheint in solchen Fällen vorzuliegen, in welchen das Blut bzw. die rote Farbe mit den Trauernden in Verbindung gebracht wird. Wenn bei den Dajaken auf Borneo am Totenfeste Sklaven geopfert und mit dem Blut die Verwandten des Verstorbenen bestrichen werden [18], so weist das dahin, daß die Lebenden vor einem Geist geschützt werden sollen, sei es vor dem Geist des Toten oder vor einem Dämon, der sich neue Opfer sucht. Blut und rote Farbe wären als abwehrende Mittel gebraucht. Freilich ist der Sinn schwerlich der, daß Blut und Rot den Geistern Furcht einflößen, wie vielfach behauptet wird. Wir sollten weit eher annehmen, daß Blut dieselben anlocke, und Rot ist an sich keine abschreckende und Entsetzen verursachende Farbe. Naturmenschen haben vielmehr eine Vorliebe für Rot, und das Tier, das am lebhaftesten auf die rote Farbe reagiert, der Stier, wird durch dieselbe nicht in die Flucht gejagt, sondern im Gegenteil zum Angriff gereizt. Eine abschreckende Wirkung ist bei den hier besprochenen Totengebräuchen nur der Nacktheit, den Totenmasken und dem Lärmen zuzuerkennen. Bei Blut und der roten Farbe haben wir uns die beabsichtigte Wirkung in dieser Weise vorzustellen, daß der Trauernde dem gefährlichen Geiste Blut, und als Ersatz Rot, anbietet, worauf derselbe sich mit dieser Gabe begnügt und den Lebenden oder den Toten, wenn es sich um diesen handelt, unbehelligt läßt. Nach Auffassung der Babylonier, aber auch vieler anderer Völker haben die Dämonen Sehnsucht nach Blut und nähren sich von demselben [19].

[15] G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten 1915, XXIX, 278 ff.
[16] s. § 2 S. 22. [17] Reallexikon 13, 409 [18] Samter 185.
[19] A. Jeremias, Handbuch der altor. Geisteskultur[2] 1929, 412.

Bei den Griechen hat Hekate, die Unterweltsgöttin, die Bezeichnungen „die Fleischfressende" und „die Bluttrinkende" [20].

Daß bei den Blutriten tatsächlich an eine Ablenkung der Dämonen durch Erfüllung ihres Verlangens nach Blut gedacht ist, geht daraus hervor, daß analoge Handlungen, wie wir sie bei der Trauer um einen Verstorbenen kennengelernt haben, auch bei Hochzeit, Geburt und Namengebung in Übung waren und noch sind, also dann, wenn man einen Menschen vor allem dem Angriff der Dämonen ausgesetzt glaubte. Hier sollen nur einige Beispiele angeführt werden [21]. Den Arabern gilt das Blut als das beste Schutzmittel gegen alles Böse; denn es beschwichtigt die Dämonen [22]. Braut und Bräutigam werden darum mit dem Blute eines Opfertieres besprengt, und wenn der Bräutigam selbst das Tier geschlachtet hat, wischt er das blutende Messer am Ärmel der Braut ab. Ebenso werden Tiere mit Blut bestrichen, um sie vor den Dämonen zu sichern. Für die Geburt eines Knaben wird ein Opfer dargebracht, und mit dem Blute wird dessen Scheitel benetzt. Bei anderen arabischen Stämmen opfert der Vater, wenn das Kind seinen Namen erhält, eine Ziege oder ein Schaf und besprengt das Kind mit dem Blute des Tieres. Wird in el-Kerak am Freitag ein Kind geboren, so glaubt man, daß das Kind Unheil treffen werde. Um es davor zu bewahren, schlachtet man einen Hahn oder ein Böckchen und besprengt es mit dem Blute [23]. In einer Gegend Syriens wird bei der Hochzeit vor der Haustür ein Schaf geschlachtet, über dessen noch rieselndes Blut die Braut hinwegschreitet; der gleiche Brauch findet sich bei den Kopten Ägyptens. Bei den Dajaken bestreichen viele Eltern ihre Kinder jeden Monat mit Blut, bis sie 10—12 Jahre alt sind, um die Krankheiten von ihnen fernzuhalten. Nach dem Glauben der Moschi am Kilimandscharo wird man von den Geistern nicht weggetragen, wenn man sich mit einem Messer eine Wunde beibringt, daß man blutet.

Daß nach den Vorstellungen vieler Völker die rote Farbe die gleiche Wirkung hat, wie sie nach den angeführten Riten dem Blute zugeschrieben wird, zeigen folgende Bräuche. In Nordindien trägt der Bräutigam in der Regel ein rotes Gewand, in Sarwar streut er, bevor er mit der Braut sein Heim betritt, ein rotes Pulver auf die Erde als Opfer für die Erdgöttin und zum Schutze gegen böse Geister [24]. In Rom

[20] A. Dieterich, Nekyia² 1913, 52f.

[21] Reichhaltige Zusammenstellungen bei Samter 175 ff. 184 ff. Döller 270 ff. E. Wunderlich 13 ff. 25 ff.

[22] Wellhausen² 127.

[23] Musil, Arabia Petraea III, 206. 215. 217. 313.

[24] Berkusky, Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde 23, 1913, 260.

wurde die Braut mit einem roten Tuch verhüllt. Weitverbreitet ist der rote Brautschleier. In Ungarn nagelt man zum Schutz gegen böse Geister an die Tür oder Schwelle des Hauses, in dem eine Wöchnerin liegt, ein rotes Tuch. Viel geübt ist in Deutschland die Sitte, dem neugeborenen Kinde einen roten Faden um den Hals oder das Handgelenk zu binden; dieser Brauch findet sich auch in Ungarn und Mähren und war den alten Griechen nicht fremd; die Absicht ist, ein „Beschreien" des Kindes zu verhindern. War eine Schnur an sich schon ein wirksamer Schutz gegen die Dämonen, so war sie besonders zauberkräftig, wenn sie rot gefärbt war [25]. In Kamerun wird dafür das neugeborene Kind rot bemalt.

Bei der Sitte primitiver und antiker Völker, sich den Körper und das Gesicht rot anzustreichen oder rote Kleidung zu tragen, ist nun zu berücksichtigen, daß die rote Farbe als besonders schön galt und freudige Stimmung erweckte. Die Verwendung der roten Farbe erklärt sich also in einer Reihe von Fällen aus ästhetischen Gründen [26]. Bei anderen Gelegenheiten dienen Blut und rote Farbe als Fruchtbarkeitszauber. Auch daran darf man denken, daß Rot die Lebensfreude symbolisiere. Bei sehr vielen Handlungen aber versagen diese Deutungen oder sind wenigstens als sekundär anzusehen, zumal unberücksichtigt bleibt, daß der gleiche Ritus bei freudigen wie bei traurigen Ereignissen seine Stelle hat. Erinnern wir uns noch an den früher erwähnten Brauch, bei Todesfällen sich eines Körpergliedes zu berauben, und an das in diesem Zusammenhange besprochene stellvertretende Huhnopfer [27], so erscheint die naheliegendste Deutung die zu sein, welche den Blutritus als ein gegen böse Geister gerichtetes Ablenkungsmittel auffaßt, und da bei Hochzeit und Geburt Dämonen vom Angriff auf Braut, Wöchnerin und Kind abgehalten werden sollen, so wird in der Trauer der Blutritus zumeist sich gegen die Todesdämonen wenden und nicht gegen den Geist des Toten.

Jetzt aber kommen wir zu der Frage, in welcher Absicht sich die Israeliten in der Trauer Verletzungen am Körper zufügten und ihr Blut vergossen. Wir haben nun keinen Grund gegen die Annahme, daß bei ihnen die Selbstverwundungen anfänglich sich ebenso auf die Dämonen bezogen wie bei vielen anderen Völkern, zumal wenn wir an den ursprünglichen Sinn der Trauertracht und des Haarscherens denken. Für diese Auffassung läßt sich überdies geltend machen, daß (Lv 17, 7) den Israeliten ausdrücklich verboten wird, den Dämonen zu opfern. Sie

[25] Scheftelowitz, Das Schlingen- und Netzmotiv 45 ff.
[26] E. Wunderlich 89 ff. [27] s. § 4, 2 S. 46 f.

erwiesen also denselben abgöttische Verehrung. Nachrichten darüber bieten die geschichtlichen Bücher für die Zeit des Roboam (2 Chr 11, 15) und des Josia (4 Kön 23, 8), also für die Periode, welche unmittelbar auf Salomo folgte, und für die Jahre, in denen der Untergang des Südreiches sich vorbereitete. Wir dürfen also mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die Israeliten bei Todesfällen sich darum verwundeten, weil sie mit dem Blute die Dämonen befriedigen, sie versöhnen und sie vom Angriff auf sich abhalten wollten. Die Baalspriester machten sich ja darum Einschnitte mit Schwertern und Spießen, bis das Blut von ihnen floß (3 Kön 18, 28), weil sie ihren Gott bestimmen wollten, ihrer Bitte zu willfahren; sie brachten ihm symbolisch zum Ausdruck, daß sie bereit seien, ihr Blut hinzugeben, und ebenso meinten die von Osee 7, 14 getadelten Israeliten, durch ihr Blut die Gottheit zur Erfüllung ihres Verlangens bewegen zu können. Als Jahve die Erstgeburt der Ägypter schlug, ging er schonend an den Häusern der Israeliten vorüber und gestattete dem Verderber nicht, deren Wohnstätte zu betreten, weil sie auf sein Geheiß das Blut des Paschalammes an die Oberschwelle und die Türpfosten gestrichen hatten (Ex 12). Doch bei diesem Ritus war alles auf Jahve hingeordnet. Im Blute ist das Leben, und das Leben gehört Jahve. Wenn also die Israeliten den Dämonen Blut darbrachten, so entzogen sie Jahve das, was rechtmäßig ihm als dem wahren Gott gebührte, und spendeten es fremden Göttern. Dieser Abfall von Jahve war um so schuldbarer, wenn sie den Dämonen ihr eigenes Blut weihten. Wer sein Blut vergoß, um mit demselben die Krankheits- und Todesdämonen gnädig zu stimmen, da er es ihnen als Ersatz für sein Leben darbot, der verfehlte sich schwer gegen den Geist der Jahvereligion. So ist es zu verstehen, daß das Gesetz den Israeliten unter ausdrücklichem Hinweis auf Jahves Heiligkeit untersagte, sich wegen eines Toten Einschnitte am Leibe zu machen (Lv 19, 28; Dt 14, 1), und speziell dem Priester diese Handlung verbot (Lv 21, 5)[28]. Es handelt sich dabei nicht lediglich darum, daß Einritzungen den Körper verstümmeln[29], sondern in erster Linie um abgöttisches Denken und Tun.

Lv 19, 28 wird noch untersagt, sich Schriftzeichen einzuritzen, weil auch dies Jahves Heiligkeit verletze. Für das Verständnis dieses Gesetzes sei darauf hingewiesen, daß in Babel die Sklaven gezeichnet wurden; sie hatten ein Mal am Ohr und trugen auf der rechten oder linken Hand den Namen ihres Besitzers oder

[28] Wortlaut der Gesetze s. § 4, 2 S. 52 ff.
[29] Eerdmans, Alttest. Studien IV, 1912, 100.

dafür ein Zeichen geschrieben [30], und es gab Leute, welche das Einritzen der Sklavenmarke geschäftsmäßig besorgten [31]. Ein solches Zeichen brachte also zum Ausdruck, daß der Träger einem Herrn untergeben und zum Gehorsam gegen ihn verpflichtet sei. Ein derartiges Tätowieren dürfte Lv 19, 28 gemeint sein. Daß es sich hier speziell um einen Trauerbrauch handelt, geht aus dem Wortlaut der Bestimmung nicht hervor. Der Gesetzgeber untersagt heidnische Gewohnheiten, und weil er eben verboten hat, sich in der Trauer Einschnitte zu machen, so kommt er auch auf das Tätowieren zu sprechen. Wenn er im folgenden V. 29 sich gegen die Unzucht wendet, so hat er wahrscheinlich die religiöse Prostitution zu Ehren der Astarte im Auge. Mit dem Tätowieren stellte sich der Israelit als Diener einer kanaanitischen Gottheit oder, wenn er dasselbe in der Trauer vornahm, als Diener des Toten, vielleicht auch eines Dämons hin, und damit wandte er sich tatsächlich von Jahve ab. Auch der Prophet Is 44, 5 kennt diese Sitte, doch will er, indem er an sie erinnert, nur bildlich zum Ausdruck bringen, daß in der messianischen Zeit die Heiden sich dem wahren Gott zu eigen geben werden. Im späteren Judentum war das Tätowieren nicht selten, es geschah aber nicht in abgöttischer Gesinnung [32]. Als eine freilich entfernte Parallele könnte vielleicht angeführt werden, daß zu Anfang der Regierung Sauls der Ammoniterkönig Nachas den Bewohnern von Jabes im Ostjordanlande das rechte Auge ausstechen wollte, wenn sie sich ergeben würden (1 Sm 11, 2). Durch diese Grausamkeit wollte er sie nicht nur zum Kriegsdienst unfähig machen, sondern sie äußerlich als Kriegsgefangene zeichnen und zugleich ganz Israel demütigen.

Doch nur dann waren dem Israeliten die Selbstverwundungen verboten, wenn er mit ihnen die Macht des Totengeistes oder der Dämonen anerkannte und sich ihnen durch Anbieten seines Blutes unterwarf. Anders war die Handlung zu beurteilen, wenn dem Israeliten bei der Selbstverwundung nur der Gedanke vorschwebte, die Dämonen abzulenken und sich ihrer Macht zu entziehen, ohne daß es ihm dabei zum Bewußtsein kam, daß das Blut doch ursprünglich Ersatz für sein Leben war. In solchem Falle würde der Ritus in Parallele gestellt werden können zu dem Scheren der Haare, insofern durch dasselbe der Überlebende sich den Dämonen gegenüber unkenntlich machen oder sich ihrem Angriff entziehen wollte.

[30] Meißner, Babylonien und Assyrien I, 382.

[31] Codex Hammurapi § 226 f.

[32] Fr. J. Dölger, Die religiöse Tätowierung im palästinensischen Judentum und bei den heidnischen Nachbarstämmen, Antike und Christentum I, 1929, 197–201. Über das Tätowieren in Ägypten ebd. II, 1930, 100–106.

Religiöse Bräuche überdauern ja in der Regel die Vorstellungen, aus welchen sie hervorgegangen sind. Das Volk sucht und findet dann eine Erklärung, welche dem veränderten Gedankenkreise entspricht, in dem es lebt. Verbanden aber die Israeliten mit den Einritzungen nicht mehr die Vorstellungen, die durch das Gesetz getroffen werden sollten, so hatte praktisch das Gesetz seine Bedeutung verloren. Wir können uns hier daran erinnern, daß in Deutschland im frühen Mittelalter der Genuß von Pferdefleisch kirchlich streng verboten war, weil viele Christen sich noch an den altgermanischen Festfeiern beteiligten, welche in den Hainen stattfanden und bei denen dem Wodan Pferde dargebracht wurden, woran sich eine Opfermahlzeit anschloß [33]. Durch jene Maßregel sollte dieser Vermischung von Christlichem und Heidnischem ein Riegel vorgeschoben werden. Heute gilt das Verbot nicht mehr, weil kein Mensch, der Pferdefleisch ißt, an Wodan denkt und ihm zu Ehren eine Opfermahlzeit halten will. Noch klarer war die Lage, wenn der, welcher um einen Anverwandten trauerte oder den ein anderes Leid getroffen hatte, sich Einritzungen beibrachte oder Gesicht und Brust zerkratzte, um durch die leiblichen Schmerzen, die er sich zufügte, zu zeigen, welch seelische Schmerzen er empfand, wenn ihm also diese Handlung ein allerdings sehr drastisches Mittel war, um die Umgebung auf das Unglück aufmerksam zu machen, das ihn getroffen hatte. Wir können hier daran denken, daß der Leidtragende sich zuweilen im Staub wälzte im Schmerz über den Verlust, den er erfahren hatte [34]. Die Judäer, welche wegen der Gefallenen, die Leute aus dem Nordreich, die auf die Kunde vom Untergang Jerusalems sich Einschnitte machten, dachten nicht daran, ihr Blut den Geistern zu spenden, sondern wollten nur ihrem Herzeleid sichtbaren und ergreifenden Ausdruck geben. Jeremias hatte darum keinen Grund, sie deswegen zu tadeln. In diesem Zusammenhange mag ein Beispiel angeführt werden, welches zeigt, wie zählebig religiöse Riten sind, wie aber auch die Vorstellungen sich wandeln, die mit ihnen verbunden werden. Es ist vom Gebrauch der roten Farbe bei der Beerdigung die Rede gewesen. Nun sind in Livigno (oberital. Alpen) beim Begräbnis eines Kindes oder eines Knaben die Träger der Leiche und die begleitenden Knaben mit roten Bändern geschmückt [35]. Der dortige Brauch hat mit Dämonenverehrung oder mit Dämonenabwehr offenbar nichts zu tun; er erklärt sich aus der Symbolik Rot gleich Blut gleich Leben und Liebe.

[33] Bibl. rer. Germ. III, 93 ed. Jaffé. Georg Gruppe, Kulturgeschichte des Mittelalters I, 1921, 209 f. G. Kurth, Saint Boniface Paris 1913, 97 (Les Saints).

[34] s. oben § 3 S. 34.

[35] von Duhn, Archiv für Religionswissenschaft 9, 5. Samter 194, E. Wunderlich 52.

§ 6. Tanz als Trauerzeremonie?

Die alten Israeliten waren tanzfreudig. Jünglinge und Jungfrauen ergötzten sich mit Saitenspiel und Reigentanz (Kgl 5, 14 f.). Der heimkehrende Sieger wurde von den Frauen mit Gesang und Reigentanz begrüßt, wie Jephte, als er die Moabiter geschlagen hatte (Ri 11, 34), und Saul und David, als Goliath gefällt und die Philister gedemütigt waren (1 Sm 18, 6). Nach dem Durchzug durch das Schilfmeer und der Vernichtung der verfolgenden Ägypter führte des Moses Schwester Mirjam mit dem Tamburin in der Hand den Reigen der Frauen an (Ex 15, 20). Daß auch bei anderen freudigen Anlässen, bei Hochzeit und Erntefest, getanzt wurde, war dem Israeliten selbstverständlich. Ebenso spielte der Tanz im Kult eine Rolle. Mögen die Reigentänze, welche die Mädchen bei dem jährlichen Jahresfeste zu Silo aufführten (Ri 21, 19 ff.), vielleicht nur Belustigungen gewesen sein, so tanzten doch David und alle Israeliten bei der Einholung der Lade und dann bei deren Überführung nach Jerusalem „mit aller Kraft vor Jahve" (2 Sm 6, 5. 14. 16), d. h. vor der Lade, in der Absicht, auf diese Weise Gott zu ehren. Reigentänze im Kult sind uns auch Ps 26, 6; 149, 3; 150, 4 bezeugt. In der nachexilischen Zeit führten beim Laubhüttenfest nach dem Brandopfer des ersten Festtages die vornehmsten Männer im Vorhof des Tempels einen religiösen Tanz mit brennenden Fackeln auf, wobei die Leviten unter Musikbegleitung heilige Lieder sangen[1]. Am Berge Sinai tanzten die Israeliten vor dem goldenen Kalbe, das sie aufgestellt hatten (Ex 32, 6. 19). Daß die Kanaaniter zu Ehren ihrer Götter kultische Tänze aufführten, ist uns in der Erzählung von dem Opfer des Propheten Elias auf dem Karmel bezeugt; die Baalspriester „hinkten", d. h. gingen mit rhythmischen Schritten oder sprangen in ekstatischer Raserei um den Altar herum, um Baal zum Eingreifen zu bestimmen (3 Kön 18, 26). Liturgischer Tanz kam bei vielen Völkern des Altertums vor und wird heute noch von den Derwischen ausgeübt.

Haben aber die alten Israeliten auch *in der Trauer getanzt*? Im heutigen Palästina, im Süden und im Ostjordanlande, führen bei dem Tode eines Häuptlings die Frauen einen Klagetanz auf. Sie bilden dabei einen weiten Ring und schreiten singend im Kreise; bei den Christen Südpalästinas findet dieser Tanz während der kirchlichen Trauerfeier vor der Kirche statt[2]. Beim Tode einer Jungfrau oder eines Jünglings ziehen die Klagefrauen, als handle es sich um eine

[1] P. Scholz, Die heiligen Altertümer des Volkes Israel II, 1868, 78 f.
[2] G. Dalman, Palästinischer Diwan 1901, 316. 333.

Hochzeit, langsamen Schrittes um den Toten und singen ihre Lieder [3]. Bei Nomadenstämmen Syriens führen Mädchen am Grabe eines Angesehenen wie eines jungen Mannes in der ersten Woche nach dem Tode täglich während einiger Stunden einen Trauertanz auf, wobei sie ganz leise singen [4]. Auch die Fellachen Ägyptens kennen die Sitte. Unter Begleitung des Tamburins bewegen sich die trauernden Frauen zuerst langsam, dann immer schneller, wobei sie sich in der Erregung auf die Wangen schlagen [5]. Im alten Ägypten bedeutete bei der Beerdigung der Tanz eine wichtige Zeremonie. War der Leichenzug bis an die Begräbnisstätte gelangt, so begann „der schöne Tanz für die göttliche Persönlichkeit (Ka) des Verstorbenen". Männer gingen langsamen Schrittes hin und her oder führten auch schnelle Drehungen auf. Die Klagefrauen begannen ebenfalls in feierlich langsamem Rhythmus einen Tanz, dann bewegten sie sich schneller und warfen Arme und Beine mit möglichster Kraft in die Höhe. Diese Tänze sollten den Toten erfreuen, aber auch die bösen Geister verscheuchen, welche dem Toten in seinem hilflosen Zustand gefährlich werden konnten [6]. Auf Korsika tanzen die Klagefrauen unter Leitung der Vorsängerin einen Tag um die Leiche. Auch auf Sardinien kommt noch der Totentanz vor [7]. In Paraguay tanzen die Indianerinnen nach einem Todesfall zwei bis drei Tage lang um die Hütte des Verschiedenen [8]. In Indien endigte die Trauerfeier mit Tänzen, Wettspielen und Maskeraden [9]. Auch bei Homer finden am Schluß der Feier Spiele zu Ehren des Toten statt. Später waren den Griechen diese nicht bekannt, sie kamen aber im 3. Jahrhundert vor Christus wieder in Aufnahme [10]. In Rom traten beim Leichenbegängnis vornehmer Personen Tänzer auf, und am neunten Tage nach dem Tode wurden Spiele und Wettkämpfe veranstaltet [11].

---

[3] E. Littmann, Neuarabische Volkspoesie 1902, 89 f. (Abhandl. K. Ges. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl. V, 3).

[4] J. G. Wetzstein, Die syrische Dreschtafel Zeitschr. f. Ethnologie 5 1873, 270—305 (S. 296).

[5] P Kahle, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 19, 1, 1923, 349.

[6] A. Wiedemann, Das alte Ägypten 1920, 368. 372 f.

[7] O. Böckel, Psychologie der Volksdichtung[2] 1913, 106.

[8] Böckel 123 f.

[9] Reallexikon 13, 413.

[10] J. von Müller, Die griechischen Altertümer. 2. Privataltertümer[2] 1893, 226 (Handb. d. klass. Altert. IV, 1, 2). K. Fr. Hermann, Lehrb. d. griech. Privataltertümer[3] 1882, 371.

[11] Aust, Die Religion der Römer 230. Blümner, Die röm. Privataltertümer[3] 493.

Die Frage, ob bei den alten Israeliten der Totentanz zu den Trauerzeremonien gehörte, ist bejaht worden [12], doch ohne zureichende Beweise. War der Totentanz auch bei manchen anderen Völkern Brauch, so ist das noch kein Grund, ihn in Israel vorauszusetzen. Tatsache ist, daß im A. T., obwohl vom Tanz bei freudigen Gelegenheiten und im Kult wiederholt die Rede ist, bei einem Todesfall ein solcher niemals erwähnt wird. Dieses Stillschweigen hat man damit erklären wollen, daß die Sitte nur privater Natur gewesen sei und zudem sich nicht mit dem Jahvekult habe vereinbaren lassen, da sie mit dem Ahnenkult in Zusammenhang stehe. Doch andere Trauergebräuche berührten ebenfalls nur das Leben der Familie und sind trotzdem erwähnt, und wenn der Totentanz geübt wurde und derselbe dem Jahvekult widerstrebte, so sollten wir erwarten, daß das Gesetz und die Propheten gegen denselben Stellung nahmen; es werden ja von ihnen so manche beim Volk beliebte Sitten berücksichtigt. Von Riten aber, die im heutigen Palästina geübt werden, läßt sich noch nicht ein Rückschluß tun auf das antike Israel, mögen auch gerade Trauergebräuche zäh konserviert werden. Nun ist es allerdings Tatsache, daß die Tänze oft von Flötenspiel begleitet wurden (Mt 11, 17). Ebenso ist es Tatsache, daß bei der Totenklage die Flöte ertönte. Die Folgerung aber, daß darum das Flötenspiel für den Totentanz beweisend sei, ist unzulässig; denn einmal war die Flöte nicht auf die Trauer beschränkt; daß es sich Mt 11, 17 um einen Tanz bei einer freudigen Gelegenheit handelte, geht aus der Gegenüberstellung hervor: „Wir haben euch auf der Flöte vorgespielt, aber ihr habt nicht getanzt, wir haben die Totenklage gesungen, aber ihr habt nicht eingestimmt." Sodann wurden bei den Tänzen, die man bei freudigen Gelegenheiten aufführte, in älterer Zeit noch andere Musikinstrumente gespielt, die häufiger genannt sind als die Flöte, Handpauken, Harfen, Cymbeln; diese aber werden bei der Totenklage nicht erwähnt. Jedenfalls wird durch die angeführten Erwägungen der Mangel jedes positiven Zeugnisses im A. T. nicht ersetzt. Von den alten Babyloniern wissen wir, daß sie im Kult Tänze aufführten [13], wir sind auch über ihre Trauer- und Begräbniszeremonien unterrichtet [14], aber ein Tanz zu Ehren des Toten ist bei ihnen bisher nicht bezeugt.

---

[12] W. O. E. Oesterley, The sacred Dance, Cambridge 1923, 194—198.

[13] Meißner, Babylonien und Assyrien II, 1925, 87. A. Jeremias, Handb. der altor. Geisteskultur[2] 1929, 84. 140. 406.

[14] Meißner I, 1920, 424 ff.

§ 7. Das Trauerfasten.

Als David von Abners Ermordung durch Joab Kunde erhalten hatte, zerrissen er und seine Leute die Kleider, hielten die Leichenklage und weinten; hierauf „kamen alle Leute, um David zu bewegen, noch während des Tages Speise zu sich zu nehmen. Aber David schwur: Dieses und jenes soll mir Gott antun, wenn ich vor Sonnenuntergang Brot oder überhaupt etwas genieße“ (2 Sm 3, 35). Ebenso „trauerten, weinten und fasteten David und alle Männer, die bei ihm waren, bis zum Abend“, nachdem sie ihre Kleider zerrissen hatten, als die Nachricht von Sauls und Jonathans Tode eingetroffen war (2 Sm 1, 12). Die Bewohner von Jabes, die Saul einst aus der Gewalt der Ammoniter gerettet hatte und die zum Dank dafür die Leiche Sauls und seiner Söhne bestatteten, fasteten sieben Tage, mithin so lange, als ihre Trauer dauerte (1 Sm 31, 13). Als Davids Kind, das Bethsabe ihm geboren hatte, schwer krank war, fastete der König. Nachdem aber das Kind gestorben war, „stand er von der Erde auf, auf der er bis dahin gelegen hatte, wusch sich, salbte sich und wechselte die Kleider. Dann ging er in das Haus Jahves, um anzubeten. Hierauf kam er in sein Haus zurück, verlangte, daß man ihm Speise vorsetze, und aß“ (2 Sm 12, 16 ff.). Davids Diener wunderten sich darüber, daß er nach dem Ableben des Kindes Speise zu sich nahm: „Nachdem das Kind gestorben ist, bist du aufgestanden und hast Speise genossen“ (V. 21). Es gehörte mithin zu den beim Tode eines nahestehenden Menschen üblichen Trauergebräuchen, daß man sich einen oder mehrere Tage jeweils bis zum Abend der Speise enthielt. Aber wie die Israeliten andere Trauergebräuche auch dann vornahmen, wenn sie von einem großen Unglück betroffen waren oder ihnen eine Heimsuchung drohte, so unterzogen sie sich bei solchen Anlässen ebenso auch des Fastens. Nach der zweiten Niederlage durch die Benjaminiten weinten und fasteten die Israeliten bis zum Abend (Ri 20, 26). Achab „zerriß seine Kleider, legte sich das Trauergewand um den bloßen Leib und fastete“, als ihm Elias das Gericht ankündigte, weil er den Justizmord an Naboth begangen hatte (3 Kön 21, 27). Die Bewohner von Ninive riefen auf die Predigt des Propheten Jonas ein Fasten aus und zogen sich Trauergewänder an (Jon 3, 5). Die Juden weinten und fasteten während des Exils und nach demselben (Zach 7, 3)[1]. Wie die angegebenen Stellen zeigen, geht das Fasten mit dem Zerreißen der Kleider und dem Anlegen des Bußgewandes oder mit anderen Zeichen der Trauer einher.

[1] Eine Zusammenstellung der biblischen Angaben bei M. Freiberger, Das Fasten im alten Israel, Diss. Würzburg 1927.

Während der Totentrauer wird das Fasten von sehr vielen Völkern geübt, und bei manchen ist das Fasten abgestuft nach dem Grade der Verwandtschaft und dauert bei der Enthaltung von bestimmten Speisen viele Monate [2]. Bei zahlreichen Völkern läßt sich die Vorstellung nachweisen, daß Geister, sei es der Geist des Verstorbenen oder böse Dämonen, bei der Aufnahme von Speise in den Körper des Lebenden eindringen könnten. Vor solchen Angriffen schützte man sich natürlich am sichersten dadurch, daß man auf das Essen überhaupt verzichtete. Der primitive Mensch weiß recht wohl, daß manche Speisen Krankheit und Tod herbeiführen, aber er sieht als Ursache nicht natürliche Unbekömmlichkeit oder Giftigkeit an, sondern erkennt in den Folgen das Wirken verderblicher Mächte, die von dem Menschen Besitz ergriffen haben. Darum begegnen wir bei der Behandlung der Kranken neben Beschwörungen der Dämonen auch zahlreichen diätetischen Vorschriften, die zum Teil sicher auf Erfahrung zurückgehen, wenn man die wahre Ursache auch nicht begriffen hatte [3]. Daß das Fasten tatsächlich vielfach auf der Furcht vor Totengeistern beruht, geht aus folgenden Beispielen hervor: Bei einem Indianerstamm herrscht die Vorstellung, daß die Seele eines Erschlagenen in den Leib des überlebenden Feindes gelangt. Dieser muß sich darum mehrere Tage lang einem strengen Fasten unterziehen und dann ein Brechmittel einnehmen, um jene Seele wieder los zu werden [4]. In Indien hielt man den Mund für die Eingangspforte der bösen Krankheiten, und bei Neumond und Vollmond war darum der Genuß von Fleisch untersagt, da zu solchen Zeiten die bösen Dämonen umherschweifen. Der böhmische Volksglaube stellt sich das Fieber als dämonisches Wesen vor, das mit dem Essen oder der Suppe in den Menschen komme [5]. Auch die Griechen meinten, daß man sich durch Fasten vor den Totengeistern bewahren könne. Eine spätere Zeit wußte freilich nichts mehr davon, sie sah als Grund des Fastens die Trauer um den lieben Toten an [6]. Doch schrieb noch das alte Christentum den Täuflingen ein strenges Fasten vor, damit durch dieses die Dämonen ausgetrieben würden [7].

Nach anderer Auffassung wurde in der Trauer darum gefastet, weil alles, was sich im Hause befand, in welchem ein Toter lag, als Tabu galt, d. h. mit religiöser Scheu betrachtet wurde und daher

[2] Reallexikon der Vorgeschichte 3, 191.
[3] P. R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen und Römern 1929, 38 (Religionsgesch. Versuche und Vorarb. XXI, 1).
[4] Arbesmann 25 f.
[5] Arbesmann 22. 30, hier noch andere Beispiele.
[6] Arbesmann 23 ff.
[7] Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual 80 ff.

unverletzlich und dem Gebrauch entzogen war. Dies würde aber nur erklären, daß die Leidtragenden nicht Speisen zu sich nahmen, welche im Trauerhause lagen, nicht aber, daß sie überhaupt auf das Essen verzichteten; sie hätten ja dann außerhalb der Wohnung Nahrung zu sich nehmen können. Auch der Gedanke ist geäußert worden, daß die Speisen, welche der Überlebende sich versagte, dem Verstorbenen zugute kämen[8]. Doch sollte man meinen, daß zur Befriedigung des Verstorbenen zweckentsprechender das Leichenmahl und die Totenspenden dienten.

Fragen wir nun, aus welchem Grunde die Israeliten in der Trauer fasteten. Sicher ist das Fasten eine natürliche Folge des Schmerzes über den erlittenen Verlust. Wenn der Mensch sich so niedergedrückt fühlt, daß er dem ihm durch den Tod Entrissenen am liebsten ins Grab folgen möchte, da verspürt er Widerwillen gegen jede Nahrungsaufnahme. Als Achilleus nach dem Tode des Patroklos sich weigerte, bis zum Sonnenuntergang etwas zu genießen, so geschah dies aus übergroßem Schmerz und aus Sehnsucht nach dem ihm genommenen Freund (Ilias 19, 305 ff.). Aus dem gleichen Grunde, aus Schmerz über den Tod Hektors, des edelsten Sohnes und der Stütze seiner Herrschaft, war Priamos, der König von Troja, nicht imstande, einen Bissen zu sich zu nehmen; erst auf Zureden Achills stärkte er sich mit Speise und Trank (Ilias 24, 642). Ebenso ist lediglich der Schmerz der Grund, daß nach Siegfrieds Tode die Recken sich Speise und Trank versagten[9]. Wir haben nun keinen Anlaß, für das Fasten der Israeliten bei Todesfällen eine andere Ursache zu suchen. Anfangs war es natürlich, daß man aus Kummer nichts aß. Dem Verhalten derer aber, welche aufrichtiger Schmerz zum Verzicht auf Speise führte, paßten sich auch jene an, für welche der Tod kein herber Verlust bedeutete. So wurde das Fasten zur verpflichtenden Sitte, wie aus dem Verhalten der Diener Davids beim Tode seines Kindes hervorgeht; denn sie sahen es als selbstverständlich an, daß der König auf die Trauerkunde hin sich der Nahrung enthalten werde (2 Sm 12, 21). Für die Annahme, daß die Israeliten mit dem Fasten in der Trauer die Vorstellung verbanden, sich durch dasselbe vor Todesdämonen zu bewahren, daß also das Fasten nicht nur aus dem Schmerz hervorgegangen sei, sondern sich am Anfang oder später mit der Furcht vor Totengeistern verbunden habe, lassen sich Gründe nicht beibringen. Vielmehr geht aus einigen Stellen deutlich hervor, daß den Israeliten jener Gedanke fernlag. Indem David nach dem Tode seines Kindes Speise zu sich nahm,

[8] Reallexikon 3, 191.

[9] E. Samter, Volkskunde im altsprachlichen Unterricht I, 126 ff.

hielt er es gewiß nicht für möglich, daß bei dem Essen ein Todesdämon sich seiner bemächtigen werde (2 Sm 12, 15 ff.). Ebenso können sich Davids Untergebene nicht vorgestellt haben, daß mit der Speise ein Todesdämon in den Menschen eindringe; sonst hätten sie nicht nach Abners Ende dem König zugeredet, doch eine Kleinigkeit zu genießen. Dieses Argument hat seine Geltung, wenn auch der Zuspruch nur durch die Sitte gefordert und nicht ernstlich gemeint gewesen sein dürfte; der Erzähler stellt ja fest, daß Davids Verhalten, seine Trauer und speziell sein Fasten, allem Volke wohlgefiel (2 Sm 3, 36). David enthielt sich damals der Speise, weil er durch den schmählichen von Mörderhand herbeigeführten Tod des Helden, mit dem er eben noch freundschaftlich verhandelt hatte, sehr erschüttert war (V. 35). Auch die Nachricht vom Tode Sauls, in dem er den gesalbten König verehrte, und Jonathans, seines treuesten Freundes, wie von der Niederlage des israelitischen Heeres schmetterte den David derart nieder, daß das Verlangen nach Speise ausgelöscht war (2 Sm 1, 12). Wie aufrichtig sein Schmerz über dieses Ereignis war, zeigt das Klagelied, das er über den Tod der Helden dichtete und das uns einen Blick tun läßt in sein tiefes Innenleben und uns seinen edlen Charakter offenbart.

Außer dem eigentlichen Trauerfasten gab es in Israel noch ein Bußfasten. Der gläubige Mensch, welcher bei einem bereits erlittenen oder noch bevorstehenden Schicksalsschlage in sich Einkehr hält, erkennt seine Sündhaftigkeit, und wenn er erst einmal diese Überzeugung gewonnen hat, legt er sich selbst eine Abtötung auf, um Gott gnädig zu stimmen und die verdiente Strafe von sich abzuwenden. Aus diesem Motiv begreift sich Davids Verhalten in der schweren Krankheit seines Kindes (2 Sm 12, 15 ff.). Er erklärte seiner Umgebung: „Als das Kind noch lebte, habe ich gefastet und geweint, weil ich mir sagte: Wer weiß, ob Jahve sich nicht meiner erbarmt und das Kind am Leben bleibt?“ (V. 22). Als Achab durch diese Selbstkasteiung seine Reue bekundete, sprach Jahve zu Elias: „Hast du gesehen, daß sich Achab vor mir gedemütigt hat?“ (3 Kön 21, 28). Jahve milderte die Strafe, die er ihm angekündigt hatte, und ließ das Unheil nicht zu seinen Lebzeiten hereinbrechen. Als die Israeliten unter dem Druck der Philisterherrschaft sich von den fremden Göttern lossagten, denen sie in ihrer Verblendung gedient, fasteten sie und bekannten zugleich ihre Sündhaftigkeit (1 Sm 7, 2 ff.). Auch die Niniviten wollten durch das Fasten ihre Zerknirschung zeigen (Jon 3, 9): „Vielleicht lenkt Gott ein und läßt es sich gereuen und läßt ab von seinem heftigen Zorn, daß wir nicht untergehen!“ Als Esra das Volk im Gesetze unterrichtet hatte, fastete es in Trauerkleidern und mit Erde auf dem Haupt und bekannte seine Sünden (Neh 9, 1. 2), und

der Psalmist beteuert: „Ich bekleidete mich, als sie (die jetzigen Gegner) krank waren, mit einem Trauergewand, kasteite mich mit Fasten" (Ps 35, 13); er wollte dadurch bezeugen, daß er an ihrem Unglück Anteil nähme, und Gott für sie bitten, und das große Versöhnungsfest war ein strenger Fasttag (Lv 16, 29 ff.; 23, 27 ff.). Ähnlich unterstützte der Israelit sein Bittgebet dadurch, daß er sich durch ein Gelübde zum Fasten verpflichtete. So gebot Saul dem Heere, während der Verfolgung der Philister nichts zu genießen (1 Sm 14, 24); in diesem Falle war sein religiöser Eifer freilich unbesonnen gewesen.

Wenn aber das Fasten bei persönlichem oder öffentlichem Unglück oder das Fasten aus Anlaß eines Gelübdes (vgl. Nm 30, 3) sich auf Gott bezog und der Mensch durch seine Enthaltung sich vor ihm demütigte und ihn um Erbarmen anflehte, so dürfen wir wohl erwägen, ob jene Israeliten, welche von echter Frömmigkeit beseelt waren und in allem, was sie traf, Gottes Hand erkannten, nicht auch mit dem Fasten aus Anlaß eines Todesfalles, das die Sitte ihnen vorschrieb und dessen sie sich gewiß oft auch aus menschlichem Gefühl unterzogen, die stumme Bitte verbanden, Jahve möchte ihnen in Hinblick auf diese Abtötung Barmherzigkeit erweisen und sie vor einem frühen und schlimmen Tode bewahren.

„Aus den Tiefen rufe ich zu dir, o Herr!
Wenn du, o Herr, die Sünden nachträgst,
Herr, wer könnte da bestehen?" (Ps 130, 1. 3).

Jesus Sirach mahnt 34, 30. 31:

„Wer sich nach Berührung eines Toten wäscht und ihn wieder berührt,
was hat der von seinem Waschen?
So ist's mit dem Menschen, der wegen seiner Sünden fastet
und immer wieder dasselbe tut.
Wer wird auf sein Gebet hören,
und was hat er von seiner Kasteiung?"

Das Fasten, um die Sünde zu büßen, ist zwecklos, wenn der Mensch sich nicht nachhaltig bessert. Das will der Weisheitslehrer einschärfen. Seine Worte gelten in gewissem Sinne auch für das Fasten als Trauerbrauch. Schon David hatte ausgesprochen, daß er das tote Kind durch Fasten nicht zurückbringen könne (2 Sm 12, 23). Das Fasten aus Anlaß eines Todes bleibt eine bloße Zeremonie und ist vor Gott wertlos, wenn es sich nicht paart mit ernstlicher Selbstbesinnung und Besserung des Lebenswandels.

§ 8. Das Trauermahl.

Bei fast allen Naturvölkern wie bei den alten Kulturvölkern findet sich die Sitte, den Toten Speisen ins Grab mitzugeben oder dieselben auf dem Scheiterhaufen zu verbrennen oder sie nach erfolgter Bestattung auf das Grab zu legen sowie ein Leichenmahl abzuhalten, sei es am Grabe, sei es nach der Rückkehr vom Begräbnis im Trauerhause. Schon in vorgeschichtlicher Zeit läßt sich dieser Brauch nachweisen, da in den Megalithgräbern Brandreste mit Tierknochen gefunden worden sind, welche nur von einem an oder in dem Grabe gehaltenen Totenmahle herrühren können. Daß die Totenmahle auch wiederholt wurden, zeigt das häufige Vorkommen übereinanderliegender Brandschichten[1]. Die neuesten Ausgrabungen in Ur zeigen, daß beim Hinscheiden eines Königs sein gesamter Hofstaat ihm in den Tod hatte nachfolgen müssen. Beim Könige lagen Hofdamen, Soldaten, selbst zwei Karren mit Kutschern und vorgeschirrten Ochsen, und zwar in einer Stellung, die schließen läßt, sie seien in das Grabgewölbe hinabgeführt und dort niedergemetzelt worden, wie sie gerade standen. In dem Grabe der Königin Schubad lagen die Hofdamen in zwei parallelen Reihen, und an dem Ende derselben lag der Harfenspieler mit seinem Instrument; in der inneren Kammer fanden sich unter der Bahre der Königin noch zwei Skelette. Doch ist bei der Beurteilung solcher Funde nicht zu vergessen, daß wir anderweitig keine Spuren von Menschenopfern in Sumer haben. Sie sind nur in den Gräbern der Könige nachgewiesen und erklären sich daraus, daß die Könige schon zu ihren Lebzeiten oder doch bei ihrem Tode vergöttlicht wurden. In den Gräbern der Untertanen findet sich kein Überrest eines Menschenopfers zu Ehren des Toten. Übrigens ist uns nichts davon bekannt, daß die sumerischen oder die babylonischen Götter jemals derartige Opfer verlangt hätten. Was für unsere Darstellung aber wichtiger ist, sind die reichen Beigaben nicht nur in den Gräbern der Herrscher, sondern auch der Bürger. Außer Waffen und wertvollstem Schmuck erhielten die Toten von Ur noch einen Becher mit Wasser an die Lippen gepreßt und Gefäße mit Lebensmitteln, damit sie im Jenseits nicht Mangel litten und nicht gezwungen wären, auf der Suche nach Nahrung umherzuirren[2].

Auch in der Folgezeit wurden in Babylonien beim Begräbnis Rinder und Kleinvieh geschlachtet und Flüssigkeiten ausgegossen,

[1] Reallexikon der Vorgeschichte 13, 412 ff.

[2] A. Jeremias, Handbuch der altor. Geisteskultur² 1929, 406. 449 f. C. L. Woolley, Vor 5000 Jahren 1929, 27 ff. 74. 96 f.

und der Verstorbene bekam die Gebrauchsgegenstände, die ihm teuer waren, mit ins Grab. An die Leichenfeier schloß sich ein Schmaus an, bereitet aus den Resten der geschlachteten Tiere. Ebenso wurde nach dem Begräbnis zu bestimmten Zeiten dem Toten Speise und Wein vorgesetzt und Wasser gespendet [3]. Für den Toten und seine Bedürfnisse zu sorgen war ebenso Pflicht wie ein frommes Werk. Darum rühmt sich in einer Inschrift der assyrische König Asurbanipal: „Die Vorschriften für die Totenopfer und die Wasserspenden für die Totengeister der Könige, meiner Vorfahren, welche man abgeschafft hatte, führte ich wieder ein." In einem babylonischen Ritual findet sich die Bestimmung: „Für die Totengeister seiner Familie sollst du Sessel hinsetzen, für die Totengeister der Familie sollst du eine Totenspende spenden, Geschenke ihnen schenken, sie gewaltig und schwer machen" [4]. Man glaubte also, daß die Seelen der Verstorbenen herbeikämen, auf den Stühlen Platz nähmen und von den vor ihnen aufgestellten Speisen äßen.

Die Ägypter schlachteten in der ältesten Zeit ebenso wie die Sumerer und in jüngster Zeit noch manche Negervölker am Grabe des verstorbenen Herrschers dessen Frauen und Diener, um sie ihm zur Gesellschaft und zur Bedienung mit ins Totenreich zu geben. In den Königsgräbern ruhen darum neben dem Pharao in kleineren Kammern seine Frauen und ein Teil seiner Umgebung und seine Hunde. Auch hier werden wir, wie bei dem sumerischen Brauche, fragen müssen, ob es nicht der vergöttlichte König war, den man durch diese Opfer ehren wollte. Später kam man von dieser Gewohnheit ab und legte dem Toten Geräte und Speisen in die Gruft, man gab den Vornehmen auch Modelle von Küchen und Statuetten von Dienerinnen, welche Korn mahlen und Teig kneten, dazu Lebensmittel in Nachbildungen mit oder beschränkte sich darauf, die dem Verstorbenen notwendigen Speisen und Dienerschaft auf die Wand zu malen. Außerdem wurde der Tote an bestimmten Tagen mit Nahrung versorgt; dabei begnügten sich die Angehörigen oft, vor der Scheintür des Grabes einige Brote niederzulegen und Wasser auszugießen. Der Ägypter fürchtete sich ja, im Jenseits hungern und dursten zu müssen, so daß er gezwungen wäre, seinen eigenen Kot zu essen und seinen Harn zu trinken. Er machte darum, wenn es ihm nur irgendwie seine Mittel erlaubten, besondere Stiftungen, um sich die Lieferung der nötigen Speise nach dem Tode sicherzustellen, und die älteste Anschauung war und wurde darum in den

[3] Br. Meißner, Babylonien und Assyrien I, 1920, 427 ff.

[4] H. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion 1901, 167 Nr. 52. A. Jirku, Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament 1923, 124.

Texten der späteren Zeit immer von neuem wiederholt, daß dem Könige die Sorge für die Speisung der Toten obliege [5].

In Palästina sind die Schalenvertiefungen auf den Grabanlagen ein Beweis dafür, daß man in der ältesten Zeit die Toten auch nach ihrer Bestattung mit Flüssigkeiten versorgte. Außerdem sind in den Gräbern von der altkanaanitischen bis in die spätisraelitische Zeit Lampen, Schalen, Teller, Krüge, zum Teil noch mit Speiseresten, gefunden worden. Man gab den Toten auch Ersatz der Nahrung mit ins Grab, feinen Sand anstatt des Mehles [6].

Während die Griechen in der Frühzeit den vornehmen Toten Menschen schlachteten — Achilleus tötete am Scheiterhaufen des Patroklos zwölf troische Jünglinge —, erfreuten sie später die Verstorbenen bei der Bestattung mit Wein, Öl und Honig, auch mit dem Fleisch der an dem Grabe geschlachteten Tiere, und von der Leichenfeier zurückgekehrt setzten sie sich, nachdem sie sich einer religiösen Reinigung unterzogen hatten, im Hause des Toten zum Leichenmahl, wobei die Seele des Verstorbenen als anwesend galt, ja als der eigentliche Gastgeber angesehen wurde. Doch vielfach wurde das Mahl am Grabe gehalten. Achilleus gab den Myrmidonen den Leichenschmaus angesichts der Leiche, Priamos veranstaltete das Mahl nach Hektors Bestattung. Dem Toten wurde an seinem Grabe am dritten und am neunten Tage nach der Bestattung eine Mahlzeit aufgetragen. Auch später wurde an bestimmten Tagen für seine Seele gesorgt; zumal der Sohn und Erbe hatte die heilige Pflicht, der Seele des Vaters „das Übliche" darzubringen [7]. Sodann weisen etruskische Grabanlagen geradezu Bankettsäle auf; man hat dieselben wohl öfter als einmal benutzt, um mit den Toten zusammen zu speisen [8]. Ebenso suchten die Römer, welche wie die Griechen und andere Völker das Leben nach dem Tode als eine Fortsetzung des irdischen Lebens betrachteten, den Verstorbenen den Auf-

[5] Ad. Erman, Die ägyptische Religion² 1909, 132 ff. 151 f. Erman-Ranke, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum 1923, 367 f. A. Wiedemann, Das alte Ägypten 1920, 109 ff. Günther Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten 1915, XXXV ff.

[6] P. Karge, Rephaim 1917, 557 ff. 594 ff. J. Benzinger, Hebräische Archäologie³ 1927, 133. H. Greßmann, Altor. Texte und Bilder II², Abb. 218 ff. H. Vincent, Canaan², Paris 1914, 284 ff.

[7] Erw. Rohde, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen I² 1898, 14 ff. 231 ff. K. Fr. Hermann, Lehrbuch der griechischen Privatalterthümer³ 1882, 368 ff. E. Samter, Volkskunde im altsprachlichen Unterricht I, 1923, 158 ff. E. Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike 1928, 90 ff. (Liturgiegesch. Forsch. 24).

[8] K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines 1910, 56 f. (Religionsgesch. Versuche und Vorarb. IX, 2).

enthalt im Jenseits möglichst angenehm zu machen. Daher gaben sie Speisen auf den Scheiterhaufen oder ins Grab. An die Bestattung selbst schloß sich ein Leichenmahl am Grabe, bei welchem sich Lebende und Toter vereinigten; denn man stellte sich vor, daß der Verstorbene sich am Mahle beteilige. Am neunten Tage nach dem Tode und auch später, am Jahrestage d. i. Geburtstage und an anderen Tagen, wurden am Grabe den Manen des Toten Opfer dargebracht mit darauffolgendem Mahle, an welchem die Manen aktiv teilnahmen. Es wurde dem Geist des Verstorbenen sogar ein Sessel hingestellt, auf welchem er sich zum Essen niederlassen sollte. War aber die Urne oder der Sarkophag unzugänglich, so brachte man tönerne oder metallene Röhren an, die von oben zur Urne hinabführten und durch die man die Libationen in die Tiefe fließen ließ. In den Grabanlagen gab es sogar Räume, welche eigens für die Bereitung der dem Toten zugedachten Speisen bestimmt waren. Daneben aber steht die Vorstellung, daß die Toten in der Nacht als Gespenster wiederkämen. Darum fand eine nächtliche Totenfeier statt, das dreitägige Fest der Lemuria, im Hause selbst, wobei der Hausvater um Mitternacht durch das Haus ging und schwarze Bohnen hinter sich warf, welche von den Gespenstern aufgelesen werden sollten [9].

Das Leichenmahl, das die Thraker am Grabe des Verstorbenen hielten, artete in der Regel in ein wüstes Gelage aus [10]. Einen ähnlichen blutigen Bestattungsritus, wie er in den Königsgräbern von Ur hervortritt, zeigen die Gräber in Südrußland, welche der skythischen Periode zugehören; dem Verstorbenen wurde ebenfalls seine lebende und tote Habe ins Jenseits mitgegeben [11]. Bei manchen amerikanischen Stämmen findet jährlich eine Totenfeier statt, die allen Verstorbenen gilt, wenn auch jede Familiengruppe für sich trauert. Die Hinterbliebenen ergehen sich in Weinen und Klagen. In der Mitte des Platzes wird ein Feuer angezündet, in welches von Zeit zu Zeit Stücke von Nahrungsmitteln und andere kleine Gegenstände geworfen werden. Damit will man die Geister der Toten versorgen. Schon bei der Bestattung wird vieles von dem Eigentum des Verstorbenen mit ihm vergraben oder, wo die Verbrennung der Leichen Sitte ist, mit ihm verbrannt [12].

[9] E. Aust, Die Religion der Römer 1899, 180. 228ff. H. Blümner, Die römischen Privatalertümer[3] 1911, 500ff. (Handb. der klass. Altertumsw. IV, 2, 2). G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2] 1912, 235 (Handb. der klass. Altertumsw. V, 4). Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike 1927, 54. 82 (Liturgiegesch. Forsch. 9). E. Freistedt 127ff.

[10] A. Dieterich, Nekyia[2] 1913, 80.

[11] Reallexikon 13, 60.

[12] W. Schmidt, Die Religionen der Urvölker Amerikas 1929, 166f.

In Palästina wird gegenwärtig jeder Tag, an welchem die Klagefrauen ihres Amtes walten, mit einer Trauermahlzeit im Trauerhause beschlossen, zu welcher die Nachbarfrauen die Eßwaren mitbringen, und am Ende der Klagezeit gibt die leidtragende Familie eine Mahlzeit [13]. Am Totendonnerstag, im Frühjahr, nehmen die Mohammedaner eine feierliche Schlachtung vor; das Fleisch wird am Grabe des nächsten Verwandten verteilt. Auch Brotkuchen und Eier dienen als Geschenke. Die Spenden gelten als Guttat im Interesse des Verstorbenen, ursprünglich aber waren sie als Speisung des Toten selbst gedacht. Die Christen setzen an bestimmten Tagen eine Schüssel mit Fleisch, Reis und Brotstücken auf das Grab, ein Teil wird gegessen, den Rest erhalten die Armen [14].

Die Araber lieben es, das Grab mit Wasser zu begießen. Es ist ja ein uralter und weitverbreiteter Glaube, daß der Tote von Durst gepeinigt werde und daß die Grabspenden ihn erquickten [15]. Im übrigen sind die Sitten der Araber nach den einzelnen Stämmen verschieden. Am häufigsten sind flüssige Spenden, besonders Wasser. Wenn in der älteren Zeit die Freunde am Grabe des Verstorbenen tranken, so gossen sie den Becher aus, so oft die Reihe an den Toten kam. Sie wollten auf diese Weise kundtun, daß der Tote zu ihnen gehöre [16]. Die Spenden und Beigaben sind nicht als Opfer im strengen Sinne aufzufassen, auch nicht das Kamel, das mit Sattel und Gepäck verbrannt wurde oder dem, wie es gewöhnlicher Brauch war, die Sehnen der Hinterfüße zerschnitten wurden; denn statt dem Kamel wurden später auch dem Leibroß die Sehnen zerschnitten, und das Pferd ist kein Opfertier [17]. Wenn sie beim Begräbnis Tiere schlachten, so legen sie sie am liebsten auf den Stein beim Grabe, so daß ihr Blut auf das Grab fließt. Dann hält die Trauerversammlung am Grabe das Totenmahl. Jetzt streut man bei manchen Stämmen trockene Feigen aufs Grab, welche von den anwesenden Kindern gegessen werden. Bei armen Beduinen bilden die Trauermahlzeit oft nur eine Tasse Kaffee und einige Feigen. In Maan bringt man die Spende für einen Menschen, welcher gewaltsam ums Leben gekommen ist, am Donnerstag dar, für einen, der eines natürlichen Todes gestorben ist, am Freitag, und man sagt, der Geist des Toten finde daran Freude und Trost. Im Hauran versammeln sich die Angehörigen eines Verstorbenen nach der Bestattung drei Tage lang am Morgen beim Grabe und trinken dort ihren Kaffee.

[13] G. Dalman, Palästinischer Diwan 1901, 331.
[14] G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina I, 1928, 426, 439.
[15] A. Dieterich, Nekyia² 99.
[16] Wellhausen 183. [17] Wellhausen 181.

Andere Stämme schlachten dem Toten am Abend des Begräbnistages in seinem Zelte ein Tier; dieses heißt „die Abendmahlzeit des Toten". Zuweilen aber begnügt man sich auch mit symbolischen Gaben. Bei manchen Stämmen ist es Sitte, daß die Angehörigen eines Verstorbenen von einer anderen Sippe zum Mahle eingeladen werden. Am Dahijjefeste erhält der in dem vorhergehenden Jahre Gestorbene eine Spende, meist eine Kamelstute. Der nächste Verwandte ruft, bevor er das Tier tötet, laut den Verstorbenen: „N. N., hier ist dein Dahijjeopfer, ich schenke es dir als Pflichtgeschenk!" Das Fleisch wird an die armen Stammesgenossen verteilt [18].

Die Sitte, die Toten zu speisen und das Leichenmahl zu halten, bei welchem der Verstorbene als anwesend galt, war aber nicht nur bei primitiven und antiken Völkern verbreitet und ist gegenwärtig nicht lediglich bei nichtchristlichen Stämmen in Übung. Vielmehr läßt sie sich auch bei den alten Christen nachweisen, und noch heute hängen manche christliche Völker zäh an dieser Gewohnheit. Totenmahle wurden in den altchristlichen Grabanlagen gehalten, und es waren dabei für die Verstorbenen Sitze angebracht und Plätze freigelassen. Gegen Abend brachte man Speisen und Wein zum Grabe und aß und trank davon, nachdem ein Teil den Verstorbenen als Spende zugewiesen war; dabei stellte man die festen Speisen auf den Tisch in der Grabanlage oder auf das Grab, den Wein aber goß man über den Tisch, auf den Boden oder über bzw. in das Grab und lud den Toten förmlich zum Mahle ein. Bei Heiden war der Zuruf gebräuchlich: „Steh auf, N. N., iß und trink und laß es dir wohlsein!" Ähnliche Formeln können aus christlichen Grabinschriften erschlossen werden. Nach der Auffassung dieser Zeit speisten also Lebende und Tote miteinander. Besonders waren die Gräber der Martyrer durch den Totenmahlritus ausgezeichnet. In Mailand untersagte der hl. Ambrosius diesen Brauch, weil er heidnischem Aberglauben allzusehr ähnlich sähe, wie auch der hl. Augustinus sich scharf gegen denselben wandte. Von diesem erfahren wir, daß es in Afrika Sitte war, Mehlbrei, Brot und Wein zu den Gräbern zu bringen [19]. An den Katakombenritus erinnert deutlich eine Gewohnheit, welche noch heute in manchen Klöstern alter Mönchsorden besteht. So bleibt in der Beuroner Kongregation der Platz

[18] A. Jaussen, Coutumes des Arabes 100 ff. A. Musil, Arabia Petraea III, 425 ff. P. Karge, Rephaim 551 ff.

[19] Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike 1927, 126 ff. 145. Derſ., Das altchristliche Totenmahl nach dem heutigen Stande der Forschung (Theologie und Glaube 20, 1928, 599–608). E. Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage 215.

eines verstorbenen Mönches noch 30 Tage nach seinem Tode unbenutzt, und es wird an demselben wie bisher Speise und Trank aufgetragen. Nachher verteilt man alles an die Armen. Der Verstorbene wird also in der dreißigtägigen Trauerzeit so behandelt, als sitze er unter seinen Mitbrüdern und nehme er an dem gemeinsamen Mahle teil[20]. In der alten Kirche wurde die Totenspeisung durch das eucharistische Opfer verdrängt; zuweilen bestand aber die Vorstellung, daß die Seelen der Verstorbenen bei dieser Feier anwesend seien, ja man rief sie wohl auch zu derselben herbei[21].

Daß die christliche Bevölkerung Palästinas ihre Toten mit Nahrung versorgt, ist bereits erwähnt worden. Ebenso wird noch heute in vielen Teilen Europas Hirsebrei, „Seelenbrei", dem Toten aufs Grab gestellt[22]. Weitverbreitet ist die Sitte, beim Tode einen Napf mit Wasser in das Fenster der Stube zu setzen; ursprünglich war dasselbe bestimmt, den Durst des Verstorbenen zu löschen[23]. In Ostpreußen setzt man, wenn man nach dem Begräbnis dem Leichengefolge das übliche Mahl gibt, dem Geiste des Verstorbenen einen Stuhl, Licht und Speise nebst Trank hin. Ist das Mahl beendet, so machen die Leichenträger alle Türen auf, damit der Geist sich entfernen kann[24]. Besonders aber wird die Sitte, die Toten zu speisen und ihnen zu Ehren Leichenmahle zu halten, von den Slaven geübt. In den Balkanländern und in Rußland wird nach Zuschüttung des Grabes über diesem ein weißes Tuch gebreitet und darauf ein mit Honig gemengter Gersten- oder Weizenbrei gestellt, von dem jeder Leidtragende einen Löffel nimmt. Das gleiche wiederholt man nach drei Wochen, am vierzigsten Tage und am Jahrestage[25]. Die Russen halten das Totenmahl gewöhnlich nach der Rückkehr von der Bestattung in der Wohnung des Verstorbenen, wobei sie nicht nur diesen, sondern auch die schon früher heimgegangenen Vorfahren anwesend denken. Sie laden sie ausdrücklich ein: „Ihr heiligen Großväter, wir rufen euch, ihr heiligen Großväter, kommt zu uns, hier gibt es alles, was Gott gegeben hat!" Jeder Gast gießt während des Mahles einige Löffel der Speisen und einige Tropfen Schnaps neben sich auf den Tisch für die Totengeister. Am Schluß werden die Ahnen feierlich entlassen[26]. Bei ihrem Haß gegen die

[20] Th. Klauser, Die Cathedra 146, hier noch andere Beispiele.

[21] Fr. J. Dölger, Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum 1922, 561 ff. E. Freistedt 116 ff.

[22] Reallexikon der Vorgeschichte 13, 415.

[23] Uno Holmberg, Der Todesengel, Studia orient. Knut Tallquist gewidmet, Helsingfors 1925, 72–77.

[24] Samter, Volkskunde I, 161.

[25] Reallexikon 13, 412. [26] Reallexikon 13, 412.

Religion, also auch gegen alles, was den Menschen an ein Fortleben nach dem Tode erinnert, werden die Bolschewisten diese Gebräuche, so weit ihre Macht reicht, unmöglich gemacht haben. Sie wollen ja jetzt die Erdbestattung überhaupt verbieten und zwangsweise die Leichenverbrennung einführen. Ähnliche Sitten herrschten früher auch bei den Letten[27]. An dem großen Totenfeste der Russen versammelten sich bis vor kurzem die Familienmitglieder der Verstorbenen an den Gräbern und legten auf sie verschiedene Backwaren und Eier, auch stellten sie Schnaps und Bier darauf. Nachdem sie dann einige Tropfen auf das Grab gegossen, riefen sie die Verstorbenen laut mit Namen und forderten sie auf, zu essen und zu trinken; sie selbst sprachen natürlich den Speisen und Getränken wacker zu, mit dem Erfolge, daß es zuletzt sehr ausgelassen zuging[28]. Auch bei den Bulgaren werden an bestimmten Tagen auf dem Friedhof Festessen veranstaltet, deren Reste man auf die Gräber legt[29]. In Südfrankreich, in Largentière, herrscht der Brauch, daß nach dem Begräbnis auf dem Grabe ein Leichenmahl gehalten wird, an welchem sich auch der Pfarrer beteiligt. Nach dem Essen steht der nächste Blutsverwandte auf, nimmt sein Glas und spricht: „Auf die Gesundheit des armen Toten!" Das gleiche geschieht in der Bretagne, wo ein Glas Apfelwein auf das Grab gegossen wird[30]. Hier könnte man noch die Sitte erwähnen, die Toten in neuen Kleidern zu bestatten, wie sie bei den alten und jetzigen Indern, Griechen, Germanen und vielen primitiven Völkern herrscht und welche zeigt, daß man die Toten mit dem versorgen will, was der Lebende notwendig hat[31].

Versuchen wir nun, die den Toten gespendeten Gaben zu werten, so treten uns drei verschiedene Vorstellungen entgegen. Die Toten werden als Götter, wenn auch niederen Ranges, angesehen, man erwartet und erfleht von ihnen Hilfe. Dieser Glaube findet sich bei vielen Völkern, so bei den Griechen und Römern. Hier sind die den Verstorbenen geweihten Gaben als eigentliche Opfer anzusehen. Indes wird auch bei dieser Auffassung unterschieden zwischen den Opfern, welche den Göttern dargebracht wurden, und den Opfern, welche den Toten galten; bei den Griechen und Römern weichen sie nach Bezeichnung, Zeit, Material und Ritus voneinander ab[32]. Sodann

[27] Reallexikon 13, 412.
[28] Karge, Rephaim 553.
[29] H. Jahnow, Das hebräische Leichenlied 35.
[30] J. Schrijnen, Studia catholica 6, 1930, 92.
[31] Scheftelowitz, Archiv für Religionswissenschaft 19, 1916—19, 225.
[32] Vgl. die Ausführungen von Fr. J. Dölger, Der heilige Fisch 1 ff.: Götterkult und Totenkult.

werden die Toten als hilfsbedürftig gedacht; besonders besteht die Sorge, sie müßten Hunger und Durst leiden. Darum bemühen sich die Angehörigen, den Toten alles zu verschaffen, was sie brauchen könnten. Aus dieser Idee erklären sich die Beigaben in den Gräbern und die Spenden von Speise und Trank; der Tote nährt sich von den Lebensmitteln, welche ihm ins Grab mitgegeben oder ihm auf das Grab gelegt werden oder welche, wenn man sie verbrennt, in Dampf emporsteigen, und er erquickt sich an den ausgegossenen Flüssigkeiten. Die Idee, die Toten zu erfreuen, ist besonders ausgeprägt in den Leichenmahlen, bei welchen der Lebende mit seinen verstorbenen Angehörigen in enge Verbindung tritt. Hier äußert sich die Liebe der Hinterbliebenen über den Tod hinaus, indem sie dem Toten den Aufenthalt im Jenseits möglichst angenehm machen wollen. Wir möchten nun meinen, daß die Vergöttlichung des Toten und der Glaube an seine Hilfsbedürftigkeit sich gegenseitig ausschließen. Aber auf diesem Gebiete dürfen wir strenge Logik nicht erwarten; die beiden Vorstellungen stehen friedlich nebeneinander, der Römer betete zu den Manen und erquickte die Verstorbenen, und die Ägypter, die in einem Maße wie kein anderes Volk in der Sorge aufgingen, jede Not von den Toten fernzuhalten, trugen auf der anderen Seite kein Bedenken, sie zu vergöttlichen. Endlich finden wir, daß bei vielen Völkern die Toten gefürchtet werden. Man stellt sich vor, daß sie, weil sie Speise und Trank oder andere Freuden begehren, sich dieselben mit Gewalt zu verschaffen suchen. So schweifen sie auf der Erde umher und beunruhigen und bedrohen die Lebenden. Daher hält man es für klug, ihnen freiwillig das zu gewähren, auf was etwa ihr Verlangen sich richten könnte, um sie zu veranlassen, im Grabe zu bleiben. Aus solcher Erwägung ließen sich die Babylonier zu den Leistungen an die Toten bestimmen. Aber auch die Beduinen, welche an den Gräbern den Verstorbenen zurufen, haben anderseits vor ihnen Furcht, und daß bei den Römern die Manen und die Lemuren, Untergottheiten und Gespenster, nebeneinander stehen, ist bereits bemerkt worden. Aus der Furcht vor den Toten begreifen sich die Blutriten, soweit dieselben nicht den Todesgottheiten oder den Dämonen galten [33].

Bei Völkern, welche ihre Toten nicht vergöttlichten, ist zu fragen, ob in Fällen, in welchen ein Opfer vorzuliegen scheint, dieses für den Toten oder nicht vielmehr für die unterirdischen Götter bestimmt ist [34], oder ob man nicht einfach nur dem Toten Nahrung zuführen will. Dann spricht man besser von Totenspenden als von Totenopfern.

[33] s. oben § 5 S. 57 ff.

[34] M. J. Lagrange, Etudes sur les religions sémitiques[2] 1905, 332.

Da das Leichenmahl, indem bei diesem sich Lebende und Tote vereinigten, zum Ausdruck brachte, daß die Zusammengehörigkeit der Familienmitglieder durch den Tod nicht aufgehoben war, so konnten die Christen dasselbe übernehmen; in dem Totenmahl erneuerten sie den Liebesbund mit den Abgeschiedenen. Wenn sie aber ihre Gaben mit Vorliebe auf die Gräber der Martyrer legten, so wollten sie die Speisen durch die Berührung heiligen, in der Hoffnung, durch den Genuß der geweihten Lebensmittel für sich Segen zu erlangen [35]. Wo freilich der Brauch Formen annahm, welche mehr an heidnische denn an christliche Vorstellungen erinnerten, wo Schwelgereien vorkamen oder das Verhalten der Hinterbliebenen den Anschein erweckte, als handle es sich um ein dem Toten dargebrachtes Opfer, da erhoben die Kirchenväter dagegen ihre Stimme [36]. Aber Auswüchse können nicht maßgebend sein für die Beurteilung einer Sitte, welche von den Christen lange Zeit unbeanstandet geübt wurde.

Über Totenspende und Totenmahl ist darum ausführlicher gehandelt worden, weil die Kenntnis dieses Brauches uns ermöglicht, einige Stellen des A. T. besser zu verstehen und die auch von den Israeliten vorgenommenen Handlungen zu erklären. Es ist bereits bemerkt worden, daß in israelitischen Gräbern Beigaben gefunden worden sind, und zwar auch solche, welche nur als eine Speisung der Toten gedeutet werden können. Keinesfalls handelt es sich hier um Opfer zu Ehren der Verstorbenen. Die Behauptung freilich geht zu weit, die Jahvereligion habe jedem Totenkult dadurch einen Riegel vorgeschoben, daß sie den menschlichen Leichnam für unrein erklärte, so zwar, daß er alle die, welche irgendwie mit ihm in Berührung kamen, für sieben Tage verunreinigte [37]; denn wir finden bei manchen Völkern die Vorstellung von der Verunreinigung durch die Toten und die Verehrung der Toten nebeneinander. Bei den Griechen und Römern war das Sterbehaus unrein, und es bedurften die, welche mit dem Toten in Berührung gekommen waren, einer Reinigung, und doch wurden den Heroen wie den Manen regelmäßig Opfer dargebracht. Von einem Totenopfer wird nun nicht Gn 35, 14 berichtet, eine Stelle, welche häufig als Beweis dafür angegeben wird: „Jakob errichtete einen Malstein, ein Steinmal, und goß ein Trankopfer darüber aus.“ Dieses Trankopfer galt Jahve, der sich dem Patriarchen offenbart hatte: denn ausdrücklich wird bemerkt: „an der Stätte, wo er (Jahve) mit ihm geredet hatte“, und der Stein diente als primitiver Altar. Es ist durch nichts gerecht-

[35] Klauser, Theologie und Glaube 13, 608.
[36] Texte bei Klauser, Die Cathedra 133 f.
[37] Benzinger, Hebräische Archäologie[3] 1927, 397

fertigt, V. 14 mit V. 8 zu verbinden, wo vom Begräbnis der Debora, der Amme der Rebekka (oder wohl der Rachel) erzählt ist, und dann von „Totenopfern" zu reden. Übrigens könnte selbst bei dieser Umstellung der Sätze auch an ein Tränken der Toten gedacht sein und nicht an ein eigentliches Opfer für den Totengeist.

Vom Totenmahl ist nun am deutlichsten die Rede Jr 16, 5 ff. Der Prophet erhält von Gott den Auftrag, in kein Trauerhaus zu gehen und keine Trauerzeremonie vorzunehmen. Dieses Verhalten, welches den Bewohnern Jerusalems auffallen mußte, sollte er ihnen erklären: So furchtbar wird Gott Gericht halten über das sündige Volk, so zahlreich werden die Toten sein, daß die Überlebenden vollständig gebrochen sein werden; dann ist ihnen alles gleichgültig, und sie denken nicht daran, die durch die Sitte geforderten Trauerhandlungen vorzunehmen. Jeremias, welcher jetzt in kein Trauerhaus geht, ist eine lebendige Predigt, ein Memento mori: Auch die Jerusalemer werden nicht trauern, selbst wenn ihre nächsten Verwandten und Freunde sterben. „Man bricht nicht das Trauerbrot, einen zu trösten wegen eines Toten, man reicht ihm nicht den Trostbecher wegen seines Vaters und seiner Mutter." Es war also Sitte, daß, nachdem die Hinterbliebenen den Tag über gefastet, sich am Abend die Nachbarn und Freunde ins Trauerhaus begaben und ihnen Speise und Wein brachten. Dann wurde das auch bei anderen Völkern übliche Trauermahl gehalten. Um ein Opfer zu Ehren des Toten kann es sich nicht handeln; denn der Prophet hätte gegen die Sitte Einspruch erhoben, würde sie mit Verehrung des Toten zusammenhängen, auf keinen Fall hätte er sie, wie die Weisung V. 5 voraussetzt, als verbindlich angesehen. Leider reicht die Notiz nicht aus, daß wir uns ein einigermaßen sicheres Bild von den Vorstellungen machen könnten, welche die Israeliten mit dem Trauermahl verbanden; wir dürfen aber vermuten, daß sie wie die anderen Völker meinten, der Verstorbene, dessen Leib eben erst der Erde übergeben worden war, nehme an dem Mahle teil. Wenigstens würde es sich dann am leichtesten erklären, daß dasselbe als eine Pflicht gegenüber dem Toten angesehen wurde. Mit dem „Trauerbrot", welches die Nachbarn dem Hinterbliebenen reichten, wollten sie ihn „trösten" wegen des Heimgegangenen. Der ihm gespendete Wein war der „Trostbecher" wegen seines Vaters und seiner Mutter. Der „Trost" bestand schwerlich darin, daß die Leidtragenden, nachdem sie gefastet, nun wieder Nahrung zu sich nahmen, auch nicht darin, daß sie, weil die im Trauerhause vorhandenen Lebensmittel, soweit sie nicht in festverschlossenen Gefäßen aufbewahrt waren (vgl. Nm 19, 15), durch den Tod verunreinigt waren, nun von anderen reine Speisen erhielten; denn alles, was von der

Todesunreinheit berührt wurde, war unrein, und unrein war, wer am Trauermahl teilnahm (Of 9, 4). Selbst das Mitgefühl der Freunde ist noch keine ausreichende Erklärung; denn dasselbe konnte sich ja ebensogut in tröstenden Worten wie in den Gaben äußern. Vielmehr beteiligen sich die Freunde am Mahle und bringen den Hinterbliebenen zum Bewußtsein, daß der von ihnen leiblich geschiedene Verstorbene beim Mahle unsichtbar zugegen sei, so wie sie, die lebenden Freunde, in ihrer Mitte sitzen und mit ihnen essen. Die Lebenden veranschaulichen den Trauernden, daß sie mit dem ihnen durch den Tod Entrissenen noch in Gemeinschaft stehen.

Eine Parallele zu Jr 16, 7 ist Ez 24, 17. Jahve gibt dem Propheten die Weisung, bei dem bevorstehenden plötzlichen Tode seines Weibes nicht die üblichen Zeichen der Trauer sehen zu lassen und dabei auch kein „Trauerbrot" zu essen. So werden die Verbannten — das soll sein Verhalten ihnen ankündigen — keine Trauerzeremonien vornehmen, mithin auch kein „Trauerbrot" essen (V. 22), wenn sie die Nachricht erhalten, daß die von Ezechiel wiederholt geweisagte Katastrophe eingetreten ist, die Zerstörung des Tempels und der Stadt und der Tod zahlloser Judäer. Sie werden dann so niedergeschmettert sein, daß sie die durch das Alter geheiligten und als Pflicht angesehenen Gebräuche unterlassen.

An die Sitte des Leichenmahles erinnernd droht ferner der Prophet Osee den sündigen Israeliten: „Nicht mehr werden sie mir Wein spenden und nicht ihre Schlachtopfer zurichten. Wie Trauerbrot ist ihr Brot! Alle, die davon essen, verunreinigen sich" (9, 4). Sie müssen ja in die Gefangenschaft wandern, und in der Fremde können sie nicht mehr die Erstlinge Jahve darbringen. Was sie essen, ist darum nicht geheiligt, ist unrein gleich dem „Trauerbrot". Wer von solchem aß, verunreinigte sich, weil dasselbe in Beziehung zu dem Toten stand. Das Trauermahl am Abend, nach der Bestattung der Leiche, wird sodann vorausgesetzt in der Notiz, daß David und seine Umgebung „bis zum Abend" um Saul und Jonathan und die gefallenen Israeliten fastend trauerten (2 Sm 1, 12), und in der Bemerkung, daß David, nachdem er Abner begraben hatte, sich weigerte, vor Sonnenuntergang Speise zu sich zu nehmen (2 Sm 3, 35). Zur Zeit Christi trieben die Juden, wie Josephus berichtet, durch die Sitte genötigt bei dem Leichenmahle einen derartigen Aufwand, daß viele verarmten (Bell. II, 1, 1 § 1).

Mit dem Trauermahle beschäftigt sich auch das Gesetz. Es ordnet an, daß der, welcher im dritten Jahre den für die Leviten, Fremdlinge, Waisen und Witwen bestimmten Zehnten (den sog. Armenzehnten) abliefert, die feierliche Erklärung gebe: „Ich habe, wenn ich in

Trauer war, nichts davon genossen, ich habe, wenn ich unrein war, nichts davon weggeschafft, und ich habe nichts davon einem Toten gegeben" (Dt 26, 14). Die Abgabe dieses Zehnten war nicht ein profaner Akt, sondern eine religiöse Pflicht. Darum mußte der Israelit alles vermeiden, was die abzuliefernden Dinge levitisch unrein gemacht hätte. Zunächst sollte er beteuern, daß er von dem Zehnten nichts zu einer Trauermahlzeit verwendet hätte, sei es für das durch die Sitte geforderte Leichenmahl am Abend des Begräbnistages, sei es zum Genuß während der sieben Tage dauernden Unreinheit, weil das „Trauerbrot", wie schon bemerkt, wegen seiner Verbindung mit dem Tode unrein war. Wenn nun ein Teil der bereits als Zehntabgabe abgesonderten Masse zu einer Trauermahlzeit verwendet wurde (um nachträglich, wie zu ergänzen wäre, ersetzt zu werden), so war, weil die levitische Unreinheit sich übertrug, der ganze Zehnte unrein. Man kann aber auch daran denken, daß das Getreide in verschlossenen Gefäßen aufbewahrt wurde. Mithin blieb es, wenn ein Todesfall eintrat, levitisch rein (vgl. Nm 19, 15). Wenn man aber in der Trauerzeit ein Gefäß öffnete, um demselben etwas für eine Mahlzeit zu entnehmen, so wurde das gesamte Getreide im Behälter unrein, nicht lediglich der abgehobene Teil, und darum auch der Zehnte, der von der Masse abzusondern war. Während der sieben Tage, welche die Unreinheit dauerte, die man sich durch die Anwesenheit beim Tode und die Berührung des Leichnams zuzog, genoß der Leidtragende das, was gute Freunde und Nachbarn ihm spendeten. Das Gesetz untersagte folglich nicht das offizielle Leichenmahl, sondern traf nur Vorsorge, daß die pflichtmäßige Zehntabgabe in den Tagen der Trauer nicht verunreinigt wurde. Der Gedanke an die Todesunreinheit führte den Gesetzgeber dazu, überhaupt zu untersagen, daß jemand, wenn er sich levitisch verunreinigt hatte, wie es etwa durch Berührung eines gefallenen Tieres oder eines Aussätzigen geschah, einen Teil des abgesonderten Zehnten zu irgendwelcher Verwendung oder aus irgendeinem Grunde wegschaffte (mochte er denselben auch wieder ersetzen); denn jener Mensch war ja mit dem Zehnten in Berührung gekommen und hatte denselben verunreinigt und für die von Jahve geforderte Ablieferung unwert gemacht. An dritter Stelle verbot das Gesetz, etwas von dem Zehnten „dem Toten zu geben". Das bedeutet schwerlich eine Gabe für die Armen im Interesse des Toten, um die Erinnerung an ihn wach zu halten, noch weniger eine Gabe für Freunde, welche einen Todesfall zu beklagen hatten, damit dieselbe zum Trauermahl Verwendung fände, wie Jr 16, 7; denn von der Trauermahlzeit war schon im ersten Teil der Versicherung die Rede. Am ungezwungensten erklärt sich die Wen-

dung aus der bei anderen Völkern nachgewiesenen Sitte, den Toten Speisen ins Grab mitzugeben oder auf das Grab zu legen, um ihr Bedürfnis nach Nahrung zu befriedigen. Das Gesetz verbot diesen Brauch sowenig wie die Trauermahlzeiten, sondern untersagte nur die Verwendung des Zehnten zu solchem Zwecke. Daß es die Sitte tolerierte, darf uns um so weniger auffallen, als ja auch noch die Christen dieselbe übten.

Ebenso kann Tob 4, 17, will man dem Texte nicht Gewalt antun, kaum anders als von der Speisung der Verstorbenen verstanden werden. Allerdings ist folgende Übersetzung der Stelle üblich: „Spende reichlich deine Speise beim Begräbnis der Gerechten"; man denkt dabei an das Leichenmahl oder an Gaben, mit welchen bei Todesfällen Arme beschenkt worden seien. Doch diese Auffassung läßt sich mit dem Wortlaut nicht vereinbaren: *ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων*. In der klassischen griechischen Prosa bedeutet *τάφος* nur „Grabmal", nicht „Begräbnis"; letzteren Sinn hat es im klassischen Griechisch allein in der Poesie, und im späteren Griechisch wird für „Begräbnis" ausschließlich *ταφή* gebraucht, *τάφος* heißt dann stets „Grabmal" [38]. Die Präposition *ἐπί* mit dem Accusativ hat zunächst örtliche Bedeutung. Die Stelle lautet darum also: „Lege reichlich deine Speise hin auf das Grab der Gerechten, aber gib sie nicht den Sündern." Nur den Gerechten soll man Gaben aufs Grab legen und sie dadurch ehren und erquicken, während man den Sündern die Speisung versagen soll.

Jesus Sirach spricht in der häufig angeführten Stelle 30, 18 nicht von einer Speisung der Toten, geschweige denn von Totenopfern. Der hebr. Text lautet: „Leckerbissen, aufgedrängt bei verschlossenem Munde, sind (wie) ein Opfer, hingestellt vor einen Götzen." Ein Götzenbild vermag nicht Speise zu sich zu nehmen, und es ist darum sinnlos, ihm ein Opfer darzubringen. In der griech. Übersetzung (und darum auch in der Vulgata) lautet die Stelle freilich: „Sie sind (wie) aufgestellte Speisen hingelegt auf ein Grab." Für die hebr. Fassung spricht der Zusammenhang. Der griech. Übersetzer wäre indes schwerlich auf den Gedanken gekommen, seine Vorlage in dieser Weise wiederzugeben (golel Grab statt gillul Götzenbild), wenn er nicht die Sitte gekannt hätte, Speisen auf den Gräbern hinzulegen. Wenn es ferner in einem Zusammenhange, in welchem es sich um Werke der Barmherzigkeit handelt, heißt: „Gib die Gabe jedem, der da lebt, und auch dem Toten verweigere die Liebe nicht" (Sir 7, 33), so handelt es sich nicht um eine Tröstung der Hinterbliebenen, von der

[38] Fr. Preisigke, Wörterb. d. griech. Papyrusurkunden.

erst im folgenden Verse die Rede ist, kaum auch um eine würdige Bestattung des Toten, sondern der Parallelismus empfiehlt, wie beim ersten Stichos, so auch beim zweiten an ein materielles Geschenk zu denken; dann aber wären die auf das Grab gelegten und für den Toten bestimmten Speisen gemeint. An Geschenke, welche Armen bei Gelegenheit eines Todesfalls gemacht worden seien, ist nicht zu denken; denn von der Unterstützung der Hilfsbedürftigen spricht der vorhergehende Distich.

Es ist noch die Vermutung geäußert worden, der Spruchdichter rede von Sündopfern für die Toten. Von solchen erfahren wir 2 Makk 12, 43 ff. Judas Makkabäus sammelte Geld, um für die im Kampfe Gefallenen, bei denen Götterbildchen, die als Amulette dienten, gefunden worden waren, in Jerusalem ein Opfer darbringen zu lassen, „damit sie von ihrer Sünde erlöst würden". Es ist aber schwerlich erlaubt, Sir 7, 33 auf Grund dieser Erzählung zu erklären. 2 Makk 12, 43 ff. ist übrigens die einzige Stelle im A. T., in der von einem „Totenopfer" die Rede ist, und hier wird das Opfer nicht den Toten dargebracht, sondern Gott, um die Toten seiner Barmherzigkeit anzuempfehlen.

Bei dem Trauermahl und bei dem Hinlegen von Speisen auf das Grab kam wie bei diesem Totenopfer das Gefühl des Verbundenseins der Lebenden mit dem Hingeschiedenen zur Geltung. Der Tod bedeutet nicht eine völlige Trennung der Familienmitglieder und Volksgenossen. Die Liebe dauert über das Grab hinaus.

§ 9. Weinen und Wehklage.

Wenn ein Mensch durch ein Unglück sehr erschüttert ist, also besonders wenn der Tod ihm das Liebste raubt, füllen sich seine Augen mit Tränen. Der Orientale, der, wie wir bei den bisher besprochenen Trauerriten gesehen haben, seine Gefühle weit weniger zu beherrschen sucht und beherrschen will wie der Abendländer, gibt sich daher an der Leiche und am Grabe ihm teurer Personen rückhaltlos dem Schmerze hin und läßt seine Tränen fließen. Abraham weinte an der Leiche Saras (Gn 23, 2), Jakob beweinte Josef, da er ihn tot glaubte (Gn 37, 35), Josef warf sich weinend über den Leichnam seines Vaters (Gn 50, 1), die Ägypter beweinten auf Josefs Anordnung den Tod des Vaters ihres Großveziers (Gn 50, 3). Aus letzterer Stelle ersehen wir, daß die „Beweinung" feststehende Sitte war. Sie war mit der Totenklage verbunden. Die Trauernden ließen nicht etwa nur ein leises zurückgehaltenes Schluchzen hören, sondern äußerten laut ihren

Schmerz; daher die Wendung „Weinen erheben" (Jr 9, 9), wie „die Stimme erheben". Als David Abner begrub, befahl er seinem Gefolge, „wehklagend vor Abner herzugehen"; er selbst „erhob seine Stimme und weinte (d. h. er weinte laut) gegen Abners Grab hin, und alles Volk weinte mit", und als David dann ein Klagelied sang, „weinte alles Volk noch mehr um ihn" (2 Sm 3, 31—34). Als nach der Ermordung Amnons die Prinzen zu David kamen und ihm den Tod seines Sohnes verkündeten, „erhoben sie ihre Stimme und weinten, und auch der König und sein Hof weinten bitterlich" (2 Sm 13, 36). Als Absalom den Tod gefunden hatte, weinte David und rief: „Mein Sohn Absalom! O wäre doch ich statt deiner gestorben!" (2 Sm 19, 1). Im Trauerhause des Jairus fand Jesus „die lärmende Menge"; er vernahm „lautes Lärmen, Weinen und Wehklagen" (Mt 9, 23; Mk 5, 38). Der Heiland selbst ließ seine Tränen rinnen, als er sich dem Grabe des Lazarus näherte, aus Schmerz über das Hinscheiden des Freundes und aus Mitgefühl mit den trauernden Geschwistern (Joh 11, 36), und als er selbst zum Tode geführt wurde, weinten die frommen Frauen Jerusalems (Lk 23, 28). Mit Recht hieß darum die Wohnung, in welcher eine Leiche aufgebahrt lag, „ein Haus des Jammers" (Jr 16, 5).

Doch nicht nur der Tod, sondern jedes große Unglück preßt dem Menschen Tränen aus. Jephtes Tochter beweinte ihre Jungfrauschaft, weil sie sterben mußte, ehe sie das höchste Glück eines israelitischen Weibes verkostet hatte, nämlich Mutter geworden war (Ri 11, 37). Die Israeliten, welche im Kampfe mit dem Stamme Benjamin zwei schwere Niederlagen erlitten hatten, weinten und fasteten bis zum Abend (Ri 20, 26). Als der Prophet Michäas Samarias und Jerusalems Untergang verkünden muß, will er „wehklagen und jammern, will er eine Wehklage anstimmen wie die Schakale und ein Trauergeschrei wie die Strauße" (Mich 1, 5), und in den Klageliedern jammert das personifizierte Jerusalem über den durch Tod und Exil herbeigeführten Verlust seiner Kinder: „Darüber muß ich weinen, mein Auge zerfließt in Tränen" (Kgl 1, 26). Während ihrer Gefangenschaft und noch nach ihrer Rückkehr aus der Verbannung weinten und fasteten die Juden im 5. Monat in Erinnerung an den Fall der Stadt und die Zerstörung des Tempels (Zach 7, 3). So vergoß auch der Heiland Tränen angesichts der Stadt, da er das kommende Gericht vorausah (Lk 19, 41). Leiden und Tod herrschen eben „in diesem Tal der Tränen". Erst wenn Gott „einen neuen Himmel und eine neue Erde schafft", „soll nicht mehr ein Laut des Weinens oder ein Laut des Geschreis vernommen werden" (Is 65, 17. 19).

Soweit der Schmerzausbruch an einer Leiche nicht unartikuliertes Weinen und Schreien war, wurden Ausrufe laut wie „Wehe, mein Bruder!" „Wehe, meine Schwester!" „Wehe, Wehe!" (3 Kön 13, 30; Jr 22, 18; Am 5, 16). Letzterer Ruf hō hat sich bis heute in Palästina erhalten, allerdings nicht in der Klage, sondern im Wechselgesang als Antwort des Chores auf die Worte des Vorsängers[1]. Mit der Zeit wurden manche Klagerufe zur Formel, so daß man an der Bahre eines Königs hätte rufen können „Wehe, mein Bruder!" (Jr 22, 18)[2] und man einen Knaben, den Sohn Jeroboams I., mit dem Ausruf „Wehe, Herr!" hätte betrauern können (3 Kön 12, 24 m, Septuaginta ed. Swete). Dieser Klageruf war neben dem Klagelied üblich, welches sich aus ihm herausgebildet hatte[3], und wurde vor allem von den Angehörigen des Toten ausgestoßen.

Bei der Beweinung und bei dem Klagegeschrei können wir noch leichter als bei anderen Trauergebräuchen erkennen, wie es kam, daß sie sich zu einer festen allgemein verbindlichen Sitte herausbildeten. Wer beim Hinscheiden eines Verwandten gleichgültig war, der stellte sich nämlich wenigstens, als gehe ihm der Tod nahe. Die Nachbarn und Bekannten, die ihn besuchten, sollten Zeugen sein seines Jammers, damit sie nachher erzählten, daß der Verstorbene von seinen Angehörigen sehr geliebt worden sei. So heuchelte Herodes tiefe Trauer und vergoß selbst Tränen über den Tod des jungen Hasmonäerprinzen Aristobul, den er doch hatte meuchlings ermorden lassen; er wollte dadurch beim Volke Eindruck machen, was ihm freilich nicht gelang (Jos. Ant. XV, 3, 4 § 60). Auch heute wird von den Angehörigen eines Verstorbenen erwartet, daß sie beim Begräbnis laut weinen, so daß selbst „lachende Erben" sich dieser Forderung „aus Anstand" nicht entziehen. Wenn ein Israelit nicht ganz arm war, so bestellte er Klagemänner und Klagefrauen, welche neben dem Klagelied das Beweinen und das Geschrei geschäftsmäßig besorgten. Je wohlhabender er war, um so größer auch die Zahl dieses Klagepersonals und um so lauter das Schreien. Er wollte auf diese Weise den Bekannten zeigen, wie groß sein Schmerz war. Die Tätigkeit jener Männer und Frauen war also als eine Ehrung des Toten gedacht, zugleich aber gab sie dem Erben Gelegenheit, den Freunden ein Schauspiel zu bieten und die persönliche Ruhmsucht zu befriedigen, indem

[1] G. Dalman, Palästinischer Diwan XXVIII S. 197 Nr. 4, S. 205 Nr. 7, S. 208 Nr. 2.

[2] Die Worte „Wehe, meine Schwester!" sind an dieser Stelle Auffüllung, bezeugen aber den üblichen Klageruf.

[3] Die Totenklage im A. T. erhält eine eigene Darstellung in Heft 11/12 dieser Folge der Biblischen Zeitfragen.

er bewies, daß seine Mittel ihm einen derartigen Aufwand gestatteten. Wieviel Wert wird heute noch auf ein prachtvolles Leichenbegängnis gelegt! Sind die Verwandten angesehen, so sind sie gezwungen, wollen sie nicht als geizig verschrien werden, dem Toten eine imposante Leichenfeier zu veranstalten. Einen Schluß auf das wirkliche Empfinden der Angehörigen darf man gegenwärtig aus dem Prunk des Begräbnisses so wenig ziehen wie aus der Wehklage beim Tode eines Israeliten. Aber es ist nicht erlaubt, solche Äußerlichkeiten als nur konventionell zu bezeichnen. Sicher war das Weinen und das Klagegeschrei, das von den Verwandten und Freunden erhoben wurde, zunächst ein Ausbruch aufrichtigen Schmerzes, wenn es auch von der Sitte gefordert wurde. Es ist eben zu unterscheiden zwischen der Trauer derer, welche dem Verstorbenen im Leben nahe gestanden hatten, und der Bekannten, die nur aus Rücksicht auf die Lebenden sich an der Trauer beteiligten, und auch den Verwandten ging der Tod nicht in allen Fällen in gleicher Weise nahe. Wie es heute ist, so war es auch damals. David fühlte großen Schmerz beim Tode Sauls und Jonathans, von seinen Begleitern aber, welche sich an der Trauer beteiligten (2 Sm 1, 11), empfanden gewiß viele den Tod Sauls als ein Glück. Wer möchte ihnen das verdenken! Die Zeit der Verfolgung hatte doch jetzt ein Ende, und es öffnete sich ihnen der Weg zur Rückkehr in die Heimat. Die, welche an diese Wendung ihres Schicksals dachten, fühlten neben einem schwachen Bedauern über einen so tragischen Ausgang nur Freude. Ebenso trug David schwer unter der Ermordung Abners. Nicht nur war dieser in einem für Davids politische Pläne höchst ungünstigen Augenblick von Joab getötet worden, sondern David schätzte ihn auch als tapferen Mann und umsichtigen Feldherrn. Aber auf den Befehl des Königs trauerten ebenso Joab und dessen Begleitung. Wenn der Mörder und seine Vertrauten die durch die Sitte geforderten Handlungen vornahmen, so geschah es selbstverständlich ohne inneren Anteil; ein Bedauern über jenes Verbrechen und Mitleid mit dem Toten lag ihnen fern. Ja sogar David hatte die Absicht, durch seine Trauer beim Volke Eindruck zu machen. Er mußte doch befürchten, daß ihm die Schuld an Abners Ermordung zugeschoben wurde. Daß er fastete, „gefiel allem Volke wohl" (2 Sm 3, 36). Es ersah aus seinem Verhalten, daß er Abners Tod nicht gewollt hatte. Hätte David nicht öffentlich getrauert, so hätte er Verdacht erregt: „Und das ganze Volk und ganz Israel erkannte an jenem Tage, daß es nicht vom König ausgegangen war, den Abner, den Sohn des Ner, zu töten" (V. 37).

Wenn überhaupt bei einem Trauerbrauch, so dürfen wir bei dem Weinen und der Wehklage erwarten, daß wir ihnen auch bei anderen

Völkern begegnen, da sie eine natürliche Kundgebung der menschlichen Empfindungen vorstellen. Darum sollen nur wenige Beispiele angeführt werden. Bei den alten Ägyptern brachen vor allem die Frauen beim Tode wie bei der Beerdigung in lautes Weinen und Jammern aus, bei welchem gelegentlich Rufe zu unterscheiden waren wie „Wehe über das Unglück!" „O süßer Vater, mein Herr!" [4] In dem sog. Harfnerliede heißt darum der Todestag der „Tag des Wehgeschreis" [5]. Im heutigen Ägypten lassen die zu der Klage um einen Toten versammelten Frauen, Verwandte, Besucher und gemietete Klageweiber, lautes Schreien und Schluchzen hören; dasselbe ertönt auch zwischen den einzelnen Klageliedern oder Strophen eines Klageliedes; dabei hört man den Ruf „O mein Unglück!" Viel Wert wird hier wie bei anderen Völkern darauf gelegt, daß möglichst laut und andauernd geschrien wird, so daß die Beteiligten oft am Schluß heiser sind [6]. Ebenso wurde in Babylonien bei Trauerfällen von dafür bezahlten Männern und Frauen lautes Geschrei erhoben. Es gab eigene „Schreipriester" und „Totenkläger" [7], und in einem Gedichte, welches mit den Worten beginnt: „Preisen will ich den Herrn der Weisheit", und in dem ein Philosoph dargestellt, wie er aus Not und Tod erlöst worden ist, wird der Wechsel alles Irdischen also besungen:

„Wer gestern lebte, ist heute tot!
Im Augenblick singt er ein Jubellied,
einen Schritt (weiter) jammert er wie ein Klagemann" [8].

Mehrfach beginnen in Klageliedern zu Ehren des Tammuz aufeinanderfolgende Zeilen mit dem Rufe „Wehe!" [9] Bei den heutigen Arabern erheben die nächsten Verwandten des Toten das Klagegeschrei, wobei sie rufen: „O mein Wehe! O meine Trennung! Woher kommt zu mir das Unglück! Sei nicht fern!" [10] und in einem Leichenliede heißt es: „O Geschrei seiner Frauen in jener Nacht!" [11] In Syrien besteht der Weheruf nur aus dem einen Wort wēlī „Wehe mir!" aber man versteht durch dasselbe das Gefühl des Schmerzes deutlich zum Ausdruck zu bringen, indem man den letzten Vokal lang dehnt und dabei die Stimme

[4] Erman-Ranke, Ägypten 364 f. 179.
[5] H. Greßmann, Altor. Texte und Bilder I², 29.
[6] P. Kahle, Die Totenklage im heutigen Ägypten. Forsch. zu Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. 19, 1, 1923, 346 ff.
[7] Meißner, Babylonien und Assyrien II, 67. 95.
[8] H. Greßmann, Altor. Texte u. Bilder I², 275, Tafel 2, Z. 39 ff.
[9] A. Ungnad, Die Religion der Babylonier und Assyrer 232 ff. Greßmann, Altor. Texte I², 270 ff.
[10] Musil, Arabia Petraea III, 426. 429. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums² 177. [11] Musil III. 432.

mehr und mehr steigen und anschwellen und zuletzt wieder zurücksinken läßt [12]. Professionelle Klagefrauen, zuweilen auch Klagemänner, gibt es ebenso bei sehr vielen primitiven Völkern, ferner bei Balkanvölkern und bei den Slaven [13].

In Rom legten beim Begräbnis die Frauen ihrem Schmerze keine Zügel an. Im Leichenzuge gingen auch Klagefrauen. Das Geschrei war so laut, daß, wie gegen das Zerkratzen der Wangen, so auch gegen dieses das Zwölftafelgesetz sich wandte. Überdies wurde, um dem zuschauenden Volke eine Augenweide zu geben, bei den Begräbnissen ein außerordentlicher Luxus entfaltet. Das Zwölftafelgesetz suchte den übermäßigen Aufwand einzuschränken, doch ohne Erfolg, ebenso Sulla, welcher freilich sich selbst nicht nach den von ihm erlassenen Bestimmungen richtete. Da die Minderbemittelten nach einer möglichst ebenso prunkvollen Bestattung verlangten, wie die Reichen und Vornehmen sie sich leisteten, so entstanden Begräbnisvereine; jedes Mitglied zahlte monatlich einen Beitrag in die Kasse, und dafür trug der Verein vollständig oder teilweise die Kosten einer feierlichen Beerdigung [14]. Übrigens sah man sich auch in Athen genötigt, gegen die übertriebene Pracht der Grabdenkmäler gesetzliche Bestimmungen zu erlassen [15].

Es ist die Behauptung aufgestellt worden, daß bei den Israeliten die in der Trauer reichlich vergossenen Tränen oft nicht nur ein Zeichen des Schmerzes wären, sondern den Toten wieder ins Dasein zurückbringen sollten durch das schöpferische lebenspendende Naß; man habe ja auch beim Ausstreuen des Samens geweint (Ps 126, 5 f.) [16]. Nun ist der Satz Ps 126, 5 f. „die unter Tränen säen, werden mit Freuden ernten" vielleicht eine sprichwörtliche Redensart. Allerdings galt den Israeliten das Säen als eine Zeit der Trauer; das erklärt sich aus der Ungewißheit, ob der Same aufgehen und Ertrag bringen werde. Darum flehten sie bei der Aussaat Gott um Segen an, so wie sie ihn bei reichlicher Ernte lobten und ihm dankten. Nichts anderes aber wollte der Psalmist sagen, nur daß er nach Art der Orientalen seine Gedanken in eine Hyperbel kleidete, mögen auch in Ägypten und anderswo zur Saatzeit wirkliche Trauerriten nach-

[12] J. G. Wetzstein, Die syrische Dreschtafel Zeitschr. f. Ethnologie 5, 1873, 270–305 (S 297).

[13] Reiche Literaturangaben bei J. Scheftelowitz, Archiv f. Religionswiss. 19, 1916–19, 221[1].

[14] Blümner, Die röm. Privatalertümer[3] 1911, 488 ff.

[15] J. von Müller, Die griech. Altertümer. 2. Privatalertümer[2] 226.

[16] Maurice Canney, The magic of tears, Journ. of the Manchester Egyptian and Oriental Soc. 1926 Nr. 12, 47–54, nach Zeitschr. f. atl. Wiss. 44, 1926, 158.

gewiesen sein[17]. Es erscheint gekünstelt, hinter einer ganz natürlichen Äußerung des Schmerzes, wie es das Weinen bei einem Todesfalle ist, Absichten zu suchen, von welchen wir nirgends eine Andeutung finden. Und wie spät wurde in Israel die Auferstehungshoffnung lebendig! Ist es da möglich, daß die Israeliten schon in der ältesten Zeit glaubten, die Wiederbelebung des Toten durch Tränen herbeiführen zu können? Nicht einmal die Absicht dürfen wir bei der Beweinung des Toten vermuten, denselben durch die Tränen zu *erquicken*, obwohl die Israeliten wie andere Völker den Verstorbenen mit Speise und Trank versorgten[18]. Auch mit dieser Erklärung würde ein rein menschlicher Gefühlsausbruch in unzulässiger Weise ausgedeutet werden.

Daß die *laute Klage* beim Tode aus dem *menschlichen Gefühl* hervorgeht und Zeugnis gibt von den Empfindungen der Überlebenden, ist sicher. Gleichwohl darf die Frage aufgeworfen werden, ob das Klagegeschrei nur den einen Zweck hatte, die Trauer zu bekunden. Beim Verscheiden und beim Begräbnis wurde nämlich bei vielen Völkern nicht allein laut gejammert, sondern es wurde noch *auf andere Weise Lärm* gemacht. In Sparta schlug man beim Tode eines Königs ein ehernes Becken. Daß es sich hier nicht nur darum handelte, das traurige Ereignis bekanntzumachen, zeigen folgende Sitten. Wenn ein Chinese im Sterben liegt, so umschreiten die Verwandten schreiend das Haus, schlagen den Gong und zünden Raketen an; ihre Absicht ist, die *bösen Geister zu vertreiben*, welche, wie man glaubte, das Haus ringsum bewachen, um die Seele, sobald sie den Körper verläßt, zu ergreifen. Ebenso schlägt man in China, wenn die Leiche in den Sarg gelegt wird, mit einem Hammer auf den Fußboden, um durch dieses Geräusch die bösen Geister zu erschrecken. Auf Borneo wird, sobald jemand gestorben ist, der Gong geschlagen, etwa drei Minuten lang, das erstemal, wenn man die Leiche ankleidet, das zweitemal, wenn man sie in den Sarg legt, das drittemal, wenn man sie aus dem Sterbehause hinausträgt, und das viertemal, wenn man sie ins Grab senkt[19]. In San Cristoval glaubt man, das Trauerhaus sei voll von bösen Geistern, welche am Fleisch des Verstorbenen sich ergötzen und die Lebenden zu töten suchen. Darum fischen im Hause mehrere Männer mit großen Angeln nach diesen Geistern, während andere mit Stöcken an die Wand schlagen, um durch den Lärm die Geister aufzuscheuchen[20]. In Rom schlug am Feste der Lemuren der Hausvater, nachdem er die

[17] G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina I, 1928, 573 f.
[18] Vgl. § 8 S. 75 ff.
[19] Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 61 f.
[20] Reallexikon 13, 393.

Geister der Toten mit Bohnen gespeist hatte [21], auf ein ehernes Becken, um sie zum Verlassen des Hauses zu bewegen [22]. Die alten Ägypter gaben den Verstorbenen ein Sistrum, eine Art metallene Klapper, mit ins Grab; dessen Klirren sollte die Dämonen verscheuchen, welche die Toten im Jenseits bedrohten [23]. Diese Sistren wurden auch beim Kult der Götter geschüttelt, um die Dämonen zu verjagen.

Wenigstens bei einigen dieser Beispiele ist es deutlich, daß das Lärmen den Geist des Verstorbenen oder die Dämonen, welche dem Sterbenden und dem Toten gefährlich werden können, in die Flucht jagen sollte. Daß die bösen Geister vor starken Geräuschen weichen, ist eine weitverbreitete Vorstellung. Dafür sprechen die Handlungen, welche man in Fällen vornahm, in denen man sich der Macht der Dämonen besonders ausgesetzt glaubte. So wurde bei manchen Völkern, auch bei den Römern, bei Mond- und Sonnenfinsternis Lärm gemacht, weil man diese Vorgänge auf das Treiben böser Geister zurückführte. In Tirol wird in der Walpurgisnacht, der Nacht vor dem 1. Mai, mit Schellen, Glocken, Pfannen und Hunden ein entsetzliches Getöse verursacht, um die Hexen zu verjagen, welche, wie man meint, zu dieser Zeit sich ein Stelldichein geben. In Böhmen vertreibt die Dorfjugend die Hexen, indem sie an Kreuzwegen, welche deren Versammlungsplätze sind, mit Brettern stark auf den Weg schlägt. Lärm wurde und wird gemacht bei der Geburt eines Kindes, um die Dämonen von Mutter und Kind fernzuhalten, so bei vielen Indianerstämmen, in Indien und bei den Negern. Nicht unerwähnt bleibe der Lärm aus Anlaß einer Hochzeit, um das junge Paar vor den Gefahren zu schützen, welche ihm seitens der Dämonen drohen; einen Überrest haben wir selbst noch im „Polterabend" am Tage vor der Vermählung oder bald nach derselben [24]. Bei den Arabern stehen, wenn die Beschneidung eines Kindes vorgenommen wird, die Verwandten hinter dem Zelt, schlagen mit Messern auf das Zelttuch und schreien, um den Beschnittenen vor dem bösen Blick zu schützen [25]. Bei der Auffassung, daß die Krankheiten auf das Einwirken von Dämonen zurückzuführen seien [26], dürfen wir uns nicht wundern, wenn man durch Lärm die Patienten zu „heilen" sucht. Bei primitiven Völkern ist dies die Aufgabe der Medizinmänner. In Patagonien trommeln sie am Bett des Kranken, um den bösen Dämon aus dem Körper auszutreiben. Bei den

[21] Vgl. § 8 S. 78.
[22] Aust, Die Religion der Römer 180.
[23] Wiedemann, Das alte Ägypten 384. [24] Samter 58 ff.
[25] Musil III, 223.
[26] § 1 S. 11; § 7 S. 71.

Dakota Nordamerikas schütteln sie zu dem gleichen Zwecke eine Klapper [27]. Die Araber hingen den Fieberkranken rasselnde Gegenstände um, um den Dämon zu verscheuchen [28]. Wenn im heutigen Ägypten eine Frau von einem Dämon besessen zu sein scheint, setzen sich andere Frauen um sie herum und schlagen auf alle möglichen Instrumente, dabei heulen sie aus Leibeskräften; denn sie glauben, daß der Dämon den Lärm auf die Dauer nicht ertragen könne. Nach einiger Zeit pflegt die Kranke zu versichern, sie sei geheilt; die „Kur" ist also geglückt [29].

Die diesen Handlungen zugrunde liegende Vorstellung erklärt sich leicht: durch laute Geräusche werden Diebe und wilde Tiere ferngehalten oder vertrieben, darum sah und sieht man Schreien, Trommeln, Klappern, Läuten usw. als ein wirksames Mittel gegen die Geister an.

Wenn nun die Israeliten glaubten, daß es Dämonen gebe und daß diese den Menschen gefährlich werden könnten, wenn selbst manche ihrer Trauergebräuche zum Ziele hatten, Dämonen zu verscheuchen oder Dämonen zu täuschen, so ist bei der weitverbreiteten Auffassung, daß Dämonen vor starkem Lärm die Flucht ergriffen, die Möglichkeit nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, daß auch sie die Todesdämonen durch den Lärm des Klagegeschreis abwehren wollten. Daß sie tatsächlich meinten, daß böse Geister auf Geräusche reagierten, zeigt eine gesetzliche Vorschrift, welche dem Hohenpriester bei seiner amtlichen Funktion im Heiligtum galt. An dem Saume seines Obergewandes sollte er nämlich Glöckchen tragen, „damit ihr Klang ertöne, wenn er ins Heiligtum vor Jahve eintritt und wenn er herausgeht, und er nicht sterbe" (Ex 28, 35). Dem Hohenpriester drohte also eine Gefahr, nicht im Innern des Heiligtums, indem er etwa wegen seiner Unwürdigkeit nicht vor Jahve erscheinen dürfte, sondern am Eingang, und diese Gefahr wurde durch das Klingen der Glöckchen abgewendet. Es sind die Dämonen, welche den Diener der Gottheit töten würden, wenn nicht der Schall der Glöckchen sie vertriebe. Einer entsprechenden Vorstellung begegnen wir im Zweistromlande, wo Gottheiten niederen Ranges an den Eingängen der Tempel und Paläste stehen, um die Frommen zu schützen; auch die Löwen- und Stierkolosse stellen solche Schutzgottheiten vor; sie haben die Bestimmung, böse Geister fernzuhalten [30]. In Ägypten übernahmen diese Funktion in den Gräbern und längs den Prozessionsstraßen die Sphinxe [31]. Mit der Zeit aber ver-

[27] Samter 59 f.
[28] Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 165.
[29] Döller 121.
[30] Meißner, Babylonien und Assyrien II, 50.
[31] Wiedemann, Das alte Ägypten 250.

gaßen die Israeliten, welchen Zweck die Glöckchen am Gewande des Hohenpriesters ursprünglich hatten. Jesus Sirach erklärt dieselben dahin, „daß der Hohepriester im Allerheiligsten seinen Schall vernehmen lasse zur Erinnerung für die Kinder seines Volkes" (45, 9). Das Klingen der Glöckchen ist also gedacht als eine Bitte zu Gott für sein Volk, und Jesus Sirach spricht an dieser Stelle wohl nur aus, was schon längst die Meinung des Volkes war. Hier ist also der Wechsel in der Deutung eines Brauches offenkundig. Der Katholik wiederum sieht in dem Läuten bei der heiligen Messe und bei Prozessionen eine Aufforderung, anzubeten oder die Aufmerksamkeit auf die hl. Handlung zu richten.

Obgleich aber die Israeliten wenigstens in der älteren Zeit meinten, daß durch das Läuten von Glöckchen Dämonen vertrieben würden, so dürfen wir doch annehmen, daß bei ihnen in der Wehklage nur der Schmerz um den Verlust des Heimgegangenen Ausdruck fand, während das Geschrei des bezahlten Klagepersonals den Verstorbenen ehren sollte. Es ist nämlich zu berücksichtigen, daß bei dem Lärmen, mit welchem andere Völker die Dämonen verjagten, das Schreien doch nur eine untergeordnete Rolle spielt und die erstrebte Wirkung in erster Linie durch alle möglichen Instrumente erzielt werden soll, wobei vor allem Metall als ein kräftiges Mittel gilt; die Glöckchen des Hohenpriesters waren von Gold. Sodann spricht das Rufen nach dem eben Verschiedenen nicht dafür, daß man Dämonen abwehren wollte, sondern beweist, daß dem Leidtragenden der Tod nahe ging. Und wenn David um den undankbaren Sohn jammerte und immer wieder schrie: „Mein Sohn Absalom!" und sich gar nicht beruhigen wollte (2 Sm 19, 1. 2), so dachte er gewiß nicht an Dämonen. Daß sein Weinen und Schreien und überhaupt sein Verhalten nur aus der Liebe zu dem Toten hervorging, sprach kurz sein Feldherr Joab aus: „So willst du lieben, die dich hassen (d. i. den Sohn, der den Aufstand angezettelt hatte), und hassen, die dich lieben (den Feldherrn und das Heer, die treu zu dir gestanden)! Wenn Absalom lebte, und wir alle wären heute gefallen, dann wäre es dir so recht!" (V. 7). Auf keinen Fall aber kann in Israel die Totenklage den Zweck gehabt haben, den Geist des Verstorbenen zu verscheuchen; denn wie wäre es dann zu erklären, daß man es als ein großes Unglück ansah, wenn jemand die Totenklage entbehren mußte. Job sieht es als eine Strafe an, welche den Bösen trifft, daß seine Kinder, wenn sie gestorben sind, nicht beweint werden (Jb 27, 15), und Jeremias droht dem gottlosen König Jojakim an, daß man ihm nicht die übliche Klage halten

werde, sondern ihn verscharren werde ohne Ehrung, so wie man einen verendeten Esel auf den Acker wirft (Jr 22, 18). Wie die Tränen, so war auch das Wehklagen ein Zeichen, daß die Überlebenden sich mit dem Heimgegangenen in Liebe verbunden fühlten.

Schluß.

Fremdartig erscheinen uns die Trauergebräuche der Israeliten, und doch war in ihnen ein tiefer Sinn verborgen. Zunächst wurden die Angehörigen und Freunde des Verschiedenen durch die Riten gemahnt, daran zu denken, daß auch sie sterben müßten und der Tod vielleicht bald seine Hand nach ihnen ausstrecke:

„Besser ist's, in ein Trauerhaus zu gehen,
als zu gehen in ein Haus des Freudenmahles.
Denn jenes ist das Ende jedes Menschen,
und der Lebende nehme sich das zu Herzen" (Koh 7, 2).

Der Gedanke an den Tod war aber nicht hoffnungslose Resignation, sondern löste den Willen zum Leben aus. Dann lehrten die Gebräuche den Israeliten, an Gott zu denken als den Herrn über Leben und Tod, sich vor ihm zu demütigen und seinem Willen sich zu fügen. Der Mensch ist ja nur Staub:

„Der Mensch, vom Weibe geboren,
der Tage wenig und satt von Sorgen!
Wie eine Blume sprießt er auf, wird abgeschnitten dann
und flieht dahin dem Schatten gleich und bleibet nimmer"
(Jb 14, 1. 2).

Endlich zeigen uns die Riten die Sorge der Überlebenden um den Heimgegangenen. Stärker als der Tod ist die Liebe. Da mahnt der Weisheitslehrer:

„Laß bitter sein das Weinen und heiß die Klage
und halte Trauer um ihn, wie es sich gebührt,
einen oder zwei Tage, der Nachrede wegen;
dann tröste dich über den Schmerz" (Sir 38, 17).

Aufrichtig sollen die Trauerhandlungen sein, nicht nur zeremoniell, aber dem Toten helfen sie nicht.

„Denk an sein Schicksal, das auch das deine ist:
ihm gestern und dir heute!" (Sir 38, 22).

Nahmen die Israeliten beim Tode gleiche oder ähnliche Handlungen vor wie andere Völker — der Unterschied bestand: Sie ehrten die Toten, aber die Eigenart ihrer Religion bewahrte sie davor, die Toten zu verehren. Durch die Gebräuche wurden sie nicht nur auf den Ernst des Todes hingewiesen, sondern auch an ihre Pflicht gegen Gott erinnert und gemahnt, sich von Sünden frei zu halten. Von der Leiche und vom Grabe richtete sich ihr Blick auf den, der es also gefügt:

„Nichtigkeit, nur Nichtigkeit!
Alles ist Nichtigkeit!"
„Fürchte Gott und halte seine Gebote!" (Koh 1, 2; 12, 13).

Biblische Zeitfragen (Fortsetzung)

Dritte Folge

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl. —,80
2. Dr. M. Meinertz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl. —,80
3./4. Dr. J. Nikel, Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 4. Aufl. 1,60
5./6. Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl. 1,60
7. Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. —,80
8./9. Dr. Paul Karge (Münster), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl. 1,60
10. Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11. Dr. J. Göttsberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl. —,80
12. Dr. Fr. W. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl. —,80

Vierte Folge

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. —,80
2. Derselbe, Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu. 3. Aufl. —,80
3./4. † P. Theophil Witzel O. F. M. (Fulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweistromeland. 3. Aufl. 1,60
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. —,80
6./7. Dr. J. Döller (Wien), Die Messiaserwartung im Alt. Test. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. —,80
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. —,80
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11./12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottessohnes. 3. Aufl. 1,60

Fünfte Folge

1. Dr. P. Rießler (Tübingen), Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. —,80
2. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Inspiration des Neuen Testamentes. —,80
3. Dr. J. Nikel (Breslau), Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 3. Aufl. —,80
4./5. Dr. Bartmann (Paderborn), Das Reich Gottes in der Hl. Schrift. 1,60
6./7. Dr. N. Peters, Der Text des A. T. und seine Geschichte. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. J. Rohr (Tübingen), Griechentum und Christentum. —,80
9./10. Dr. S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie. 1,60
11./12. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Wunder Jesu. 1,60

Sechste Folge

1./2. Dr. A. Sanda (Leitmeritz), Salomo und seine Zeit. 1,60
3. Dr. Fr. X. Steinmetzer, Der heilige Petrus. —,80
4./5. Dr. E. Krebs, Religionsgeschichtliches Problem des Urchristentums. 1,60
6./7. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. 1,60
8. Dr. P. Dausch, Lebensbejahung und Aszese Jesu. —,80
9./10. Dr. P. Karge, Babylonisches im Neuen Testament. 1,60
11./12. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe. 1,60

Siebente Folge

1./2. Dr. A. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit. 1,60
3. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. II. Septuaginta und Buch der Weisheit. —,80
4. Dr. P. Dausch, Die synoptische Frage. —,80
5. Dr. P. Rießler, Der Prophet Jeremias. —,80
6. Dr. J. Nikel, Der Hebräerbrief. —,80
7./8. † Dr. Fr. X. Pölzl (Wien), Der Weltapostel Paulus. 1,60
9. Dr. P. Dausch, Zweiquellentheorie u. d. Glaubwürdigk. d. 3 ält. Evang. —,80
10. Dr. A. Schulz, Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testam. —,80
11./12. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. I. Die Zeit der Vorbereitung. 1,60

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Einleitung.

Die Israeliten waren sehr sangeslustig. „Laut singen sie zu Pauken und zu Zithern und freuen sich beim Flötenschall" (Jb 21, 12). Einen Sieg verkündeten sie jubelnd im Liede. Sie sangen nach dem Durchzug durch das Schilfmeer, als Jahve sie gerettet und den verfolgenden Ägyptern den Untergang bereitet hatte (Ex 15, 1 ff.). Den Sieg über die Kanaaniter in der Richterzeit besangen Debora und Barak (Ri 5). Als David den Goliath getötet hatte und die von den Philistern drohende Gefahr beseitigt war, wurden die heimkehrenden Sieger von den Jungfrauen empfangen, welche sie feierten: „Saul hat seine Tausend erschlagen, David seine Zehntausend" (1 Sm 18, 7). Über die Vernichtung der Moabiter triumphierte man im Liede (Nm 21, 27—29).

Aber auch mehr persönliche Empfindungen gaben sich in Liedern kund. Ungebändigte wilde Kraft, die keine Furcht und kein Erbarmen kennt, atmet das sog. Schwertlied Lamechs (Gn 4, 23 f.). Für die stolze Freude, welche die Mutter über ihren hoffnungsvollen Sohn empfindet, zeugt das Lied, das Anna, der Mutter Samuels, in den Mund gelegt wird, in welchem sie die Erwartung ausspricht, daß dieser die Philister besiegen und das Königtum aufrichten werde (1 Sm 2, 1 ff.). Die Form von Liedern, die Liebesglück und Hochzeitsjubel kündeten, darf aus dem Hohenliede erschlossen werden. Bei Gastmählern und Weingelagen ergötzten sich die Teilnehmer mit Gesang (Am 6, 4 f.; Is 5, 12; Sir 32, 5 f.). Selbst ein solches Ereignis wie das Aufbrechen einer Quelle, welches uns, freilich nicht dem Wüstenwanderer, unscheinbar dünkt, wurde im Liede begrüßt (Nm 21, 17. 18). Darum durften am königlichen Hofe Sänger und Sängerinnen nicht fehlen (2 Sm 19, 36; Koh 2, 8).

Wie für das öffentliche und das private Leben, so hatte das Lied auch besondere Bedeutung für die Religion und den Kultus. Die Israel benachbarten Völker priesen ihre Götter in Liedern. Israel bat seinen Gott um Sieg gegen den Feind (Nm 10, 35; Ps 20). Es rief ihn an in jeder Bedrängnis, es klagte ihm seine Sündenschuld und dankte ihm für die Rettung, es feierte seine Allmacht und Güte. Ihren Ausdruck haben diese Empfindungen vor allem in den Psalmen gefunden. Wenn die Israeliten zur heiligen Stätte zogen, sangen sie ihre

Lieder, die Wallfahrtspsalmen. David bemühte sich um die Einführung des Gesanges im offiziellen Gottesdienst, jedoch war in demselben das Lied sicher schon älter als die königliche Zeit. Amos rügte, daß die Israeliten zwar ihre Opfer mit Lieder begleiteten, aber nicht ihr Leben nach Jahves Willen einrichteten (Am 5, 23). Bei der Rückkehr aus dem babylonischen Exil erhielt die Zunft der Tempelsänger von Artaxerxes I. bestimmte Einkünfte zugewiesen (Neh 11, 23).

War es aber den Israeliten überhaupt ein Bedürfnis, das, was sie innerlich fühlten, im Liede zu offenbaren, zumal in Not und Bedrängnis, so bezeugten sie auch bei Todesfällen in Liedern ihren Schmerz. David dichtete auf Saul und Jonathan ein Klagelied (2 Sm 1, 19—27), ebenso auf Abner (2 Sm 3, 33 f.). Daß es nicht eine Ausnahme war, wenn beim Hinscheiden eines lieben Menschen ein Lied angestimmt wurde, zeigt die Existenz von berufsmäßigen Klagemännern und Klagefrauen (Jr 9, 16; Am 5, 16). Pflicht derselben war es nicht nur, ein lautes Geschrei zu erheben; dazu hätte es keines geschulten Personals bedurft, es hätte genügt, wenn mit möglichst kräftigem Stimmaterial ausgestattete Menschen herbeigeholt wurden. Vielmehr war es ihre wichtigste Aufgabe, der Situation angemessene Lieder vorzutragen. Am 5, 16 lautet: „Auf allen Plätzen soll Klage herrschen, und auf allen Straßen soll man rufen: Wehe, Wehe! Der Bauer soll die Klagekundigen zur Trauer [und zur Klage] rufen, und in allen Weinbergen soll Klage herrschen." Wenn der Bauer sich Leute einladet, welche Klagelieder zu singen verstehen, so tut dies natürlich noch mehr der Städter; auf allen Straßen und Plätzen vernimmt man die Leichenlieder, weil in jedem Hause ein Toter liegt, dem man im Liede die letzte Ehre erweist. Ferner dichtete Jeremias auf den gefallenen König Josia ein Klagelied [1], „und alle Sänger und Sängerinnen sangen (seitdem) in ihren Klageliedern von Josia bis auf den heutigen Tag, und man machte es [1] (nämlich das von Jeremias gedichtete Klagelied) zu einer (dauernden) Satzung für Israel, und es [1] findet sich in den Klageliedern aufgeschrieben" (2 Chr 35, 25). Zur Zeit des Chronisten oder vielmehr noch früher, als die von ihm benutzte Quellenschrift entstand, gab es mithin eine Sammlung von Klageliedern, aus der bei Todesfällen passende Gesänge ausgewählt wurden und in welcher auch jenes von Jeremias verfaßte Lied Aufnahme gefunden hatte.

Im Alten Testament wird von einzelnen Weherufen berichtet, welche die Hinterbliebenen und Freunde bei dem Tode und bei der Beerdigung ausstießen: „Wehe, Wehe!" (Am 5, 16), „Wehe, mein Bru-

[1] Im Hebräischen Plural; es ist wohl ein mehrstrophiges Lied gemeint.

der!" (3 Kön 13, 30; Jr 22, 18), „Wehe, meine Schwester!" (Jr 22, 18)[2]. Beim Verscheiden eines Königs rief man: „Wehe, Gebieter!" (Jr 22, 18; 34, 5). Derartige Wendungen waren die ursprüngliche und einfachste Form, mit welcher man den Gefühlen des Schmerzes Ausdruck gab. Weil aber das Klagelied zur Leichenfeier gehörte, so wurde es auch sehr wahrscheinlich dort gesungen, wo nur von jenen Klagerufen berichtet wird oder aber erzählt ist, daß die Hinterbliebenen „klagten", vgl. Am 5, 16. Jedenfalls wurde bei dem Tode hervorragender Personen ein Klagelied vorgetragen. Als Abraham an Saras Leichnam sitzend „trauerte" (Gn 23, 2), beschränkte er sich kaum auf einige Rufe, sondern er wird ein kurzes Lied gesungen haben; diese Vorstellung drängt sich uns auf, wenn wir an die heute im Orient herrschenden Gepflogenheiten denken, welche im folgenden erwähnt werden sollen. Um Samuel stimmte ganz Israel die Totenklage an (1 Sm 25, 1; 28, 3). Als ein Gottesmann von einem Löwen zerrissen worden war, klagte man um ihn: „Wehe, mein Bruder!" (3 Kön 13, 29. 30). Vielleicht begann mit diesen Worten auch das Klagelied. Der Sohn Jeroboams I. wurde beklagt. Den anderen Gliedern seines Geschlechtes sollte diese Ehrung nicht zuteil werden, weil Jeroboam I. durch die Einführung des Bilderdienstes gegen Jahve, der ihn auf den Thron erhoben, sich undankbar gezeigt hatte (3 Kön 14, 13. 18). Um Mattathias hielt ganz Israel die Totenklage (1 Makk 2, 70), ebenso um Judas Makkabäus (1 Makk 9, 20) und um Jonathan (1 Makk 12, 52); desgleichen wurde um den gesteinigten Stephanus geklagt (Apg 8, 2). Daß im Hause des Jairus Flötenspieler tätig waren, ist ein Zeichen, daß die Anwesenden sich nicht damit begnügten, laut zu schreien, sondern daß auch gesungen wurde (Mt 9, 23). Es war eine Schmach, wenn jemand der Totenklage entbehren mußte. Jeremias drohte dem gottlosen König Jojakim als Strafe Gottes an, daß er nicht beklagt werden würde; sein Begräbnis werde dem eines Esels gleichen, den man, wenn er verende, auf den nächsten Acker schleife und hinwerfe (Jr 22, 18). Der Prophet wollte sagen, daß man den König bei seinem Tode nicht betrauern und nicht ehren werde; dem Volke werde sein Tod gleichgültig sein. Dem Israeliten war die Vorstellung, es werde ihm nicht die Totenklage gehalten werden, ebenso schrecklich wie die, daß er des Begräbnisses werde entbehren müssen. Als darum der Prophet Jeremias verkündete, daß der größte Teil des Volkes dem Strafgericht zum Opfer fallen würde, formulierte er 16, 4 seine Botschaft also:

[2] Hier Zusatz, welcher aber beweist, daß dieser Klageruf üblich war.

„Eines leidvollen Todes sterben sie.
Man hält ihnen nicht die Totenklage und bestattet sie nicht.
Zum Dünger auf dem Acker werden sie,
durch Schwert und durch Hunger kommen sie um."

Die wenigen, welche von der Katastrophe verschont geblieben sind, sind derart niedergeschmettert, daß sie nicht daran denken und auch nicht die Kraft besitzen, den toten Verwandten und Freunden die letzte Ehre zu erweisen, welche die Sitte forderte. Um den Judäern dies anschaulich zu machen, durfte der Prophet an keiner Totenklage sich beteiligen: „denn groß und klein stirbt in diesem Lande, ohne daß man sie begräbt und ihnen die Totenklage hält" (Jr 16, 5. 6).

§ 1. Die Sänger der Totenklage.

Abraham klagte um sein Weib Sara (Gn 23, 2). David stand Saul und Jonathan, denen er sein Lied sang (2 Sm 1, 19—27), durch Bande der Verwandtschaft und Freundschaft nahe; er hatte Sauls Tochter Michal, Jonathans Schwester, zur Frau, vgl. 1 Sm 14, 49. An erster Stelle war es mithin Pflicht der nächsten Verwandten, die Klage um den Toten zu halten. Dies war auch das Naturgemäße. So besingt bei den Arabern die Schwester den Bruder, die Mutter den Sohn, die Tochter den Vater[1]. Die Rufe „Wehe, mein Bruder!" „Wehe, meine Schwester!" (3 Kön 13, 30; Jr 22, 18) wurden stehend, so daß auch entferntere Verwandte und Freunde sich ihrer bedienten. Aus ihnen erkennen wir aber auch, wie eng sich die Geschwister durch die Gemeinsamkeit des Blutes verbunden fühlten. Ebenso zeigen die im heutigen Orient üblichen Klagelieder, daß das Verhältnis der Geschwister ein sehr inniges ist[2]. Wenn ferner die Propheten das über das Volk hereinbrechende Unglück als überaus groß schildern wollen, so vergleichen sie das nach der Katastrophe anhebende Jammern mit der Klage um den Erstgeborenen (Zach 12, 10) und um den einzigen Sohn (Jr 6, 26; Am 8, 10; Zach 12, 10), dessen Verlust ja besonders herb empfunden wurde.

Die Erinnerung daran, daß die Totenklage ursprünglich von den Verwandten gehalten wurde, und die Vorstellung, daß diese die erste Pflicht haben, den Verstorbenen zu betrauern, wirkt noch in Leichenliedern nach, welche heute im Orient von berufsmäßigen Sängerinnen vorgetragen werden. Diese sprechen nämlich oft in der ersten Person, als seien sie selbst eng mit

[1] J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 1897, 182.
[2] J. G. Wetzstein, Die syrische Dreschtafel Zeitschr. f. Ethnologie 5, 1873, 270—305 (S. 298).

dem Toten verwandt. In Palästina jammert die Tochter durch den Mund der Sängerinnen um ihre tote Mutter:

„Die im Hause kein Mütterchen hat,
für die schlagt draußen ein Zelt auf!
Ich schlief in der Sonne, die verbrannte mich;
weder Mutter noch Schwester weckte mich.
Ich schickte zu meiner Mutter, daß sie zu mir komme,
ihr Bote ließ mich lange warten“ [3].

Bei den Nordarabern klagt die Schwester um den Bruder:

„Mein Herz, mein Herzchen, warum schmerzest du?
Wegen meines Brüderchens, das fortging, ohne sich von mir zu verabschieden“ [4].

„O Brüderchen der Schwestern, schlafe nicht,
es kamen zu dir deine Schwestern, dich zu besuchen,
und jeder schickt sie zu ihren Verwandten zurück“ [5].

Die Witwe jammert um den Gatten:

„Die Kamelinnen klagen über ihre Lieblinge,
und meine Seufzer gelten meinem Kamelreiter!“ [6]

Hier mag noch ein Lied angeführt werden, in welchem die Sängerinnen den Toten sprechen lassen:

„Es trauern um mich von den Frauen drei,
meine Schwester und die Tochter meiner Schwester und die Tochter meines Oheims“ [7].

Auch aus dem heutigen Ägypten seien einige Beispiele angegeben:

„Meine Mutter ist ein Garten, und mein Vater ist eine Weinpflanzung.
Auf dem Lager zwischen beiden habe ich geschlafen“ [8].

In diesem Liede redet nach dem Wortlaut die Tochter, welche um den Verlust der Mutter trauert und beschreibt, wie lieb die Eltern sie gehabt haben; sie haben sie bei sich ruhen lassen; es sind aber die Leichen-

[3] E. Littmann, Neuarabische Volkspoesie 1902, 134 Nr. 115—118 (Abh. K. Ges. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl. V, 3).

[4] A. Musil, Arabia Petraea III, 1908, 444.

[5] Musil 440.

[6] Musil 447; der Schmerz des Weibes, das ihren Mann verloren, ist so groß wie der Schmerz der Kamele, denen man die Jungen genommen hat.

[7] Musil 443.

[8] P. Kahle, Die Totenklage im heutigen Ägypten. Eucharisterion, Forsch. zu Religion u. Literatur des A. u. N. T. 19, 1, 1923, 346—399, Nr. 218.

sängerinnen, welche den Gesang anstimmen. Dies gilt auch von fol
den Klagen:

„Meine geliebte Mutter, mein Mütterchen!
Bleib nicht lange fern und halte dich nicht auf!“ [9]
„O du gütige, herzensgute Mutter!
Du bist fortgegangen, wen könnte ich als Ersatz für dich finden!“

Um den Vater trauern die Kindern durch den Mund der Sängerinn
„Unser Vater blieb aus, und wir sandten nach ihm!
Der war ein guter Ratgeber, wir hatten ihn nötig“ [11].

Zum Vergleich sollen hier noch Stücke aus altorientalisch Liedern angeführt werden, in denen die Göttin um den tot Gatten klagt. Wenn unter der Einwirkung der Sommerhitze vom Frühling hervorgezauberte Vegetation dahinstirbt, so stellte Babylonier sich vor, daß der Gott Tammuz, ihre P sonifikation, in der Blüte seiner Jugend in die Unterwelt hinabsteig muß. Da jammert Ištar, deren Geliebter er ist:

„Über den Fernen [12] erhebt sich Wehklage.
Ach, über meinen Sohn, den Fernen, erhebt sich Wehklage.
Über meinen Damu (Tammuz), den Fernen, erhebt sich Wehklag
„Seine Mutter läßt Klage über ihn überall hindringen.
Klage und Seufzen um ihn läßt sie überall hindringen.
Sie geht dahin, jämmerliches Wehgeschrei ausstoßend.
Sie sitzt da, die Hand aufs Herz pressend.
Klage läßt sie ertönen; jene Klage ist jämmerlich.“
„Um den Bruder (Tammuz), wie er daliegt, klagt die Stadt.
O wehe, um den Bruder, den Himmelsgefährten, klagt die Stadt.
Um den Sohn, der in seinen Palast nicht mehr kommt,
den Strahlenden der Ištar, klagt der Tempel Eanna“ [13].

Die Erinnerung an solche Texte ist schon darum berechtigt, d babylonische Tammuzlieder in Israel bekannt waren und von Fra gesungen wurden (Ez 8, 14). Auch bei dem Hinweis auf die Prie die „mit zerrissenen Kleidern und geschorenem Haupt und Bart nackten Köpfen schreien und heulen vor ihren Göttern, wie manche b

[9] Kahle Nr. 223.
[10] Kahle Nr. 225.
[11] Kahle Nr. 210.
[12] Tammuz, der fern in der Unterwelt weilt.
[13] A. Ungnad, Die Religion der Babylonier und Assyrer 1 231 ff. Nr. 1. 3. 4; vgl. noch das Lied um den Gott Lillu, eine scheinungsform des Tammuz, bei H. Greßmann, Altoriental Texte und Bilder im A. T. I², 1926, 272.

Totenmahle" (Brief Jer = Bar 6, 30), kann es sich um die Tammuz- oder die Adonisklage handeln.

Die Ägypter lassen ihre Göttin Isis folgende Klage um ihren Bruder und Gatten Osiris anstimmen: „Komm zu deinem Hause, komm zu deinem Hause, o Gott On! Komm zu deinem Hause, du, der du keine Feinde hast! O schöner Jüngling, komm zu deinem Hause, daß du mich sehest! Ich bin deine Schwester, die du liebst; du sollst nicht von mir weichen. Ich sehe dich nicht, und doch bangt mein Herz nach dir, und meine Augen begehren dich. Komm zu deiner Schwester, komm zu deinem Weibe, zu deinem Weibe, du, dessen Herz stille steht. Ich bin deine Schwester von der gleichen Mutter, du sollst nicht fern von mir sein. Ich rufe nach dir und weine, daß man es bis zum Himmel hört, aber du hörst meine Stimme nicht, und bin doch deine Schwester, die du auf Erden liebtest. Du liebtest keine außer mir, mein Bruder, mein Bruder!" [14]

Ähnlich wie Isis in diesem Liede, das von Erman als das Vorbild aller Totenklagen bezeichnet wird, ruft im alten Ägypten die Witwe, indem sie die Mumie ihres Gatten umschlingt: „Ich bin deine Schwester Merit-Re! Du Großer, verlaß mich nicht! Du bist so schön, mein guter Vater. Daß ich nun fern von dir bin, was soll das? Nun gehe ich allein. Der du so gern mit mir gesprochen hast, du schweigst nun und redest nicht!" In dieses Jammern der Gattin mischt sich die Klage des Trauergefolges, welches „Wehe über das Unglück!" ruft [15].

Wenn nun auch schon das älteste Israel das Klagelied als verpflichtende Sitte kannte, so war es doch nicht jedem gegeben, die passenden Worte für seine Trauer zu finden und seinen Gefühlen in der üblichen Form Ausdruck zu geben. Zudem legten Vornehme Wert darauf, daß die Totenklage mit großer Feierlichkeit und von recht vielen Personen gehalten wurde. So bildete sich der Stand geschulter Sänger und Sängerinnen heraus, der Klagemänner und Klagefrauen. Klagemänner sind erwähnt Am 5, 16; Koh 12, 5; 2 Chr 35, 25; auch David sang Leichenlieder, wie schon bemerkt. Doch in der Hauptsache war es in Israel und war und ist es überall Aufgabe der Frauen, die Totenklage zu halten [16]. Die Frau ist weicher als der Mann, sie zeigt ihre Liebe, ihre Freude und ihren Schmerz offener und rückhaltloser als dieser. Bei den Beduinen kann heute der Sieger wie der im Kampf Gefallene in würdiger Weise nicht von seinesgleichen,

[14] Ad. Erman, Die ägyptische Religion [2] 1909, 39.

[15] Erman-Ranke, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum 1923, 365.

[16] O. Böckel, Psychologie der Volksdichtung [2] 1913, 97.

sondern nur vom Weibe geehrt werden, wie der Araber nicht Männ
sondern nur Frauen zuliebe wirklichen Heldenmut zeigt[17]. Auch
Israel kamen den heimkehrenden Siegern Frauen entgegen und san
ihnen zu Ehren Lieder (1 Sm 18, 7). Aus einzelnen Wendungen,
welchen ausschließlich Frauen die Weisung erhalten, das Leichen
anzustimmen, können wir nun schließen, daß die Klagefrau
oft allein auftraten, ohne Beteiligung von Klagemännern. Da
mahnt in seinem Liede zu Ehren des gefallenen Königs und des to
Freundes: „Ihr Töchter Israels, weinet um Saul!" (2 Sm 1, 2
Jeremias erinnert die Frauen: „Lehret eure Töchter Trauergesa
und eine die andere das Klagelied" (9, 19); hier ist angedeutet, daß
Klagefrauen ihre Lieder einübten. Als der Prophet den Untergo
des Volkes ankündigt, fordert er auf, die Klagefrauen und die (
Wehgesanges) kundigen (Frauen) zu holen, daß sie den Trauergesa
anstimmen (Jr 9, 16). In Erinnerung an die Sitte, daß der Kla
gesang hauptsächlich den Frauen oblag, mahnt Ezechiel „die Töchter
Völker", auf Ägypten das Klagelied zu singen (Ez 32, 16).

Die Israeliten waren zufrieden, wenn dasselbe Lied immer
neuem wiederholt wurde[18]. Doch die Notiz 2 Chr 35, 25, nach welc
es eine Sammlung von Liedern gab, die anläßlich eines Todesfal
gesungen wurden, so wie die Stelle Jr 9, 18, nach der Klagelie
gelehrt wurden, lassen erkennen, daß die Klagenden mit ihr
Liedern abwechselten. Bei den von Dalman, Littmann, M
und Kahle aus dem heutigen Orient mitgeteilten Gesängen ist Rück
darauf genommen, ob der Verstorbene Mann oder Frau, Jüngling o
Jungfrau, Braut oder Kind ist, ob er kinderlos oder im Besitz blüh
der Kinder war, ob er durch plötzlichen Tod hinweggerafft wurde o
nach langem Krankenlager starb, ob er durch Mörderhand oder
Kampfe fiel, ob er erblindet war, ob er in der Heimat oder in
Fremde sein Ende fand. Eine gute Leichensängerin muß daher n
nur musikalisch begabt sein, sondern soll auch über eine größe
Zahl von Liedern verfügen können, um sich bei einer ü
mehrere Tage ausdehnenden Klage nicht allzuoft zu wiederholen.
wird von ihr noch erwartet, daß sie Lieder wähle, die für den vo
liegenden Fall passen, und daß sie gelegentlich mit Rücksicht
die persönlichen Umstände einen Gesang frei komponiere oder
traditionelles Lied der Lage entsprechend abändere. An ihr Gedächt
ihre Intelligenz und ihren Takt werden also nicht zu geringe Anfo
rungen gestellt. Da beim Vortrag der Lieder eine gewisse Ordn

[17] Wetzstein 299.
[18] A. Schulz, Die Bücher Samuel I, 1919, 284 zu 1 Sm 1

herrschen muß, so übernimmt eine erfahrene Vorsängerin die Leitung. Sie stimmt die Lieder an, die anderen Sängerinnen fallen bei der zweiten Hälfte des letzten Verses ein und wiederholen einige Male das ganze Lied; nur bestimmte Lieder werden von Solosängerinnen vorgetragen[19]. Im Ostjordanlande und im Gebiete östlich des Libanon wird bei besonders feierlichen Leichenbegängnissen die Vorsängerin von einer oder von zwei Frauen unterstützt; nach jedem Liede bzw. bei längeren Liedern nach jeder Strophe fällt der Chor der Frauen mit dem Weheruf ein[20]. In ähnlicher Weise haben wir uns die Tätigkeit der Klagefrauen bei den Israeliten zu denken.

Für ihre Mühewaltung erhalten die Klagemänner und Klagefrauen Bezahlung; ihre Tätigkeit zu Ehren des Toten ist ein Beruf, von dem sie leben. Eine gute Vorsängerin ist heute sehr gesucht, und ihrem Ansehen entspricht die Einnahme. Wir dürfen uns nicht wundern, wenn nach manchen Berichten die Sängerinnen ihre Aufgabe als bloßes Geschäft ansehen und nur solange traurig sind, oder richtiger solange traurig zu sein scheinen, als sie ihres Amtes walten. Weil sie fortwährend mit Toten und deren Angehörigen zu tun haben, werden sie notwendig abgestumpft, so daß sie sich auch von wahrer und aufrichtiger Trauer der Hinterbliebenen nicht leicht rühren lassen, es sei denn, daß ein besonderer Fall vorliegt, etwa der Tod der Mutter kleiner Kinder oder das Verscheiden des einzigen Sohnes einer armen Witwe, wie des Jünglings von Naim. Jedenfalls bewiesen die Trauernden im Hause des Jairus, also vor allem die Leichensänger und -sängerinnen, wenig Achtung vor der Majestät des Todes, als sie den Heiland verlachten, weil er ihnen sagte, das Mädchen sei nicht gestorben, sondern schlafe nur (Mt 9, 24). Auch unsere Leichenbitter und die Träger des Sarges wie die bei der Beerdigung tätigen Sänger sind nicht so bald ergriffen. Und sind nicht gar manchmal die Tränen, die an unseren Gräbern fließen, nur konventionell? Ist die schwarze Kleidung stets ein Beweis wirklicher Trauer? Sind die pomphaften Nachrufe, die dem Verstorbenen gewidmet werden, immer ehrlich gemeint? Indes gab es gewiß auch Klagefrauen, die ein tieferes Gemüt besaßen und darum sich in ihre Aufgabe, durch die Lieder den Angehörigen Trost zu spenden, hineinversenkten und den Schmerz der Hinterbliebenen mitempfanden. Kahle bezeugt, daß die Klagefrau, die ihm zu Luxor in seiner Wohnung, also nicht einmal in Gegenwart eines Toten und der Leidtragenden, ihre Lieder vortrug, dabei immer die Augen voll Tränen hatte und gelegentlich laut aufschluchzte im Gedanken an die

[19] Musil III, 429. Dalman 316. 324.
[20] Wetzstein 296 f.

Verstorbenen, die ihre Verse beklagten. Diese Rührung war sicher nicht Schauspielerei, sondern kam von Herzen [21].

Wie die in Israel üblichen Trauergebräuche uralt sind und von anderen Völkern übernommen waren, so stand es auch in der Sitte des Klagegesanges nicht allein; diese war vielmehr weit verbreitet. Auch bei anderen Völkern war es in erster Linie Pflicht der Verwandten, das Klagelied anzustimmen. Sodann aber finden wir fast überall zünftiges Klagepersonal, und zwar, wie in Israel, vorwiegend Frauen. Um die Verbreitung des Klageliedes zu veranschaulichen, sollen noch einige Beispiele angeführt werden.

In Babylonien traten, wenn ein Trauerfall sich ereignete, Männer und Frauen auf, welche gegen Bezahlung die Klage anstimmten. Es gab eigene „Schreipriester" und „Totenkläger". Das Jammern des „Klagemannes" war sprichwörtlich, wenn man von einem großen Unglück redete, und die Klagemänner und Klagefrauen werden auch in der „Höllenfahrt der Istar" in Verbindung mit dem Tode des Tammuz erwähnt [22]. Auf dem Achiram-Sarkophag von Byblos aus der Zeit Ramses II., dem 13. Jahrhundert v. Chr., sind vier Klagefrauen abgebildet [23]. Bei den alten Ägyptern begleiteten Scharen von Klagefrauen die Leiche, wenn dieselbe nach dem Grabmal gebracht wurde [24]. Ebenso ist im heutigen Ägypten, bei den Kopten wie bei den Moslems, der eigentliche Klagegesang Aufgabe von Frauen, welche für denselben vorgebildet sind [25]. Bei den Arabern werden die Klagelieder allein von Frauen gesungen; der nächste männliche Verwandte des Toten erhebt nur Klagerufe [26]. Ebenso wird es in Syrien gehalten [27]. Im heutigen Palästina liegt der Klagegesang vornehmlich den Frauen ob [28]. Ähnlich war es bei den alten Griechen und Römern. An der Leiche Hektors begannen Sänger das Klagelied, die Frauen stimmten ein, es folgte die Klage der nächsten weiblichen Verwandten des Toten, seiner Gattin Andromache, seiner Mutter Hekabe und seiner Schwägerin Helena; nach deren Klage erhob das ganze Volk den Weheruf (Ilias 24, 720 ff.). In derselben Weise spielt sich die Beklagung eines Toten im heutigen

[21] Kahle 350.

[22] H. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder I², 210. 275. Br. Meißner, Babylonien und Assyrien I, 1920, 424. 427. II, 1925, 67. 95.

[23] Greßmann II², 1926, Abb. 665.

[24] Greßmann II², Abb. 195. 196. Erman-Ranke, Ägypten Tafel 25 und Abb. 163. S. 360. 361.

[25] Kahle 346 ff. [26] Musil III, 426. 429.

[27] Wetzstein 296. [28] Dalman 316.

Griechenland ab. Nach Ausbrüchen des Schmerzes folgen feierliche Klagelieder. Die nächste Verwandte, Gattin oder Mutter, fängt an. Sind die Verwandten ermüdet, so treten an ihre Stelle die berufsmäßigen Klagefrauen [29]. In Rom, wo die Klage zunächst Pflicht der Familienmitglieder, zumal der weiblichen, war, schritten bei der Bestattung vor der Leiche gemietete Frauen, welche das Klagelied auf den Verstorbenen zu singen hatten. Der Text desselben war allgemein gehalten und ging meist in eine frühere Zeit zurück oder war eigens für den Toten, welchen man zum Grabe geleitete, gedichtet, wie bei der Leichenfeier Cäsars [30]. Doch wurden im Altertum und werden noch heute Totenklagen vielfach improvisiert.

Die Totenklage, die über ganz Europa verbreitet war, hat sich in einzelnen Gegenden bis in die neueste Zeit erhalten. Bei den Siebenbürger Sachsen war sie bis Mitte des vorigen Jahrhunderts Sitte, bei den Schotten und Iren bis ins 18. Jahrhundert. Allgemein üblich ist sie gegenwärtig noch auf Korsika, vereinzelt auf Sardinien und Sizilien. Auf Korsika findet sich an der Leiche eine ganze Schar von Klagefrauen ein, und die Vorsängerin singt ihr Lied, das oft von den Weherufen des Chores unterbrochen wird. Wenn, wie dort häufig, der Tote einer Blutrache zum Opfer gefallen ist, geben die Klagelieder in leidenschaftlicher Weise dem Verlangen nach Wiedervergeltung Ausdruck. In den griechischen Kolonien Süditaliens nimmt am Leichenbegängnis ständig die Klagefrau teil, der Beruf vererbt sich von der Mutter auf die Tochter. Die Leichenklage wird ferner bei den Balkanvölkern, im Kaukasus und bei den Slaven gesungen, sodann in Nordafrika bei den Arabern und den Juden sowie bei vielen primitiven Völkern [31]. Von letzteren seien nur zwei Beispiele angeführt. Auf San Cristoval, einer der Salomoinseln, rühmen die Frauen die Vorzüge des Toten und ihre Liebe zu ihm. Die Männer klagen nicht während des Tages, versammeln sich aber am Abend im Hause bei der Leiche. Einer, welcher hierin Erfahrung besitzt, beginnt die Klage, die anderen stimmen ein und fahren fort. Bei den Bergdama in Südwestafrika wird die Klage von den Frauen und den erwachsenen Mädchen gehalten; die Veranstaltung wird von einer Vorsängerin geleitet, welche in kurzen Sätzen ihre Gefühle ausdrückt [32].

[29] E. Samter, Volkskunde im altsprachlichen Unterricht I, 1923, 124 ff.

[30] H. Blümner, Die römischen Privataltertümer[3] 1911, 486. 492 f. (Handb. d. klass. Altertumsw. IV, 2, 2).

[31] Böckel, Psychologie der Volksdichtung 97 ff. Reiche Literaturangaben bei J. Scheftelowitz, Archiv für Religionswissenschaft 19, 1916—19, 221 [1].

[32] Reallexikon der Vorgeschichte 13, 388.

§ 2. Ort und Zeit der Totenklage.

Als der Heiland auf die Bitte des Jairus, sein schwerkrankes Kind von dem Tode zu erretten, mit ihm dessen Haus betrat, waren bei dem eben gestorbenen Mädchen bereits die Klagenden in Tätigkeit. Die Totenklage fand mithin im Trauerhause statt, in Gegenwart des Verschiedenen, und begann möglichst bald nach Eintritt des Todes. Abraham „klagte" um Sara an deren Leiche, bevor er sich um einen Begräbnisplatz bemühte (Gn 23, 2). Aber auch am Grabe und darum wohl auch auf dem Wege dahin ertönten die Klagelieder. Bei Abners Ermordung klagten Davids Begleiter zuerst angesichts der Leiche, dann setzte sich der Kondukt in Bewegung, David und seine Umgebung weinten am Grabe, hierauf sang dort der König das von ihm gedichtete Lied, auf welches die Anwesenden mit lautem Weinen antworteten (2 Sm 3, 31—34). Ebenso wurde um den von einem Löwen getöteten Gottesmanne die Klage an der Leiche und am Grabe erhoben (3 Kön 13, 29. 30). Daß gleich nach dem erfolgten Hinscheiden Klagelieder gesungen wurden, ergibt sich auch aus Koh 12, 5:

„Der Mensch zieht ein zu seinem ewigen Hause,
und es gehen umher auf der Straße die Klagenden."

Der Dichter schildert, wie das berufsmäßige Klageperſonal vor dem Hause, in welchem es einen Sterbenden weiß, auf und ab geht in der Erwartung, daß man seine Dienste bald in Anspruch nehmen werde. Doch auch in Abwesenheit des Leichnams sang man das Klagelied, wenn die Kunde von dem Tode eines Verwandten oder Freundes eintraf. David dichtete und sang das Klagelied auf Saul und Jonathan im Philistergebiet (2 Sm 1, 17). Um die zu Ptolemais niedergemetzelten Juden hielt das Volk im Lande Juda die Totenklage (1 Makk 12, 52).

In Palästina fordert das Klima eine rasche Bestattung der Toten. Dieselbe wurde darum meist noch am Tage des Verscheidens vorgenommen. Die menschliche Natur aber verlangt, daß der Überlebende seinem Schmerze um den Verlust eines Angehörigen oder Freundes längere Zeit Ausdruck gibt. Bei den Israeliten dauerte die Totenklage gewöhnlich sieben Tage. Da die Bewohner von Jabes in Gilead sieben Tage fasteten, nachdem sie Sauls und seiner Söhne Gebeine begraben hatten, so währte die Totenklage, die sie für sie hielten, ebensolange (1 Sm 31, 13; 1 Chr 10, 12). Als Judith gestorben war, wurde sie vom ganzen Volke sieben Tage lang betrauert (Judith 16, 25). Um hervorragende Personen trauerte man offiziell noch längere Zeit, wie 30 Tage um Aaron und um Moses (Nm 20, 29; Dt 34, 8);

während dieser Zeit wurden Klagelieder gesungen, wenn dies auch möglicherweise nicht jeden Tag geschah; die bald zu erwähnenden Gebräuche im heutigen Orient geben uns vielleicht einen Wink, wie man es im alten Israel gehalten haben mag. Jesus Sirach bezeugt, daß die Trauer um den Toten in der Regel sieben Tage währte (22, 12). Allerdings fügt er zu der Mahnung,

„Um den Toten laß die Tränen rinnen,
traure und singe das Klagelied,"

noch den Rat, nur einen oder zwei Tage sich dem Schmerze hinzugeben „der Nachrede wegen", damit also niemand Anstoß nehme, dann aber sich zu trösten, weil allzulange Traurigkeit Schaden bringe (38, 16—23). Daß in der neutestamentlichen Zeit im Sterbehause Klagelieder gesungen wurden, ist aus Mt 9, 23 und Mk 5, 38 zu erschließen; das „Wehklagen" an letzterer Stelle kann sich nicht auf einzelne Weherufe beschränkt haben, wie das Mitwirken der Flötenspieler beweist. Freilich findet sich in der talmudischen Literatur kein ausdrückliches Zeugnis für den Klagegesang im Sterbehause. Dagegen erfahren wir aus ihr, daß die Klagefrauen auf dem Wege von dem Hause nach der Begräbnisstätte in Tätigkeit traten und zwar besonders, wenn der Leichenzug haltmachte, damit die Träger der Bahre sich ablösten. In der Nähe des Grabes wurde dann noch von einem sprachgewandten Manne eine Leichenrede gehalten[1]. Nach dem Talmud dauerte die Trauerzeit bei nahen Verwandten zwölf Monate, doch war sie mehrfach abgestuft; am strengsten war sie die ersten 3 Tage, weniger streng vom 4. bis 7. Tage, dann gemildert vom 8. bis 30. Tage, am mildesten die folgende Zeit[2].

Im heutigen Palästina findet die Klage in drei Abschnitten statt, bei der Leiche im Hause oder, wenn sie draußen gebettet ist, vor dem Hause, dann auf dem Wege zum Grabe und endlich nach der Beerdigung in der Klagezeit, und zwar werden 10 bis 20 Tage hindurch jeden Tag im Trauerhause Lieder vorgetragen[3]. In Nordarabien werden Klagelieder beim Verscheiden, auf dem Wege zum Grabe und an demselben gesungen. Auch am Morgen nach der Beerdigung gehen die Frauen zum Grabe des Verstorbenen und klagen dort einige Zeit, dann kehren sie zu seiner Wohnung zurück, um dort ihre Klagelieder ertönen zu lassen. Bei einigen Stämmen trauern Schwester, Tochter und Frau um den Toten ein Jahr, um eine verstorbene Schwester, Tochter oder Mutter trauert man aber nur 10 bis 15 Tage, bei

[1] H. L. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch I, Matthäus 1922, 521 ff. IV, Exkurse 1928, 582 ff.
[2] Ebd. IV, 596. [3] Dalman 316.

manchen Stämmen dauert die Totenklage 7 bis 10 Tage, bei anderen 10 Tage [4]. In Syrien wird von den Nomaden die Trauerklage am Grabe gehalten, und zwar in der ersten Woche nach dem Tode täglich einige Stunden lang, in den Städten findet die Klage nur innerhalb des Trauerhauses statt, östlich des Jordans und des Libanons dauert sie, wenn vollständig, 7 Tage, täglich etwa 2½ Stunden [5]. Im heutigen Ägypten wird die Totenklage von Kopten und Moslems die ersten 3 Tage jeden Tag und dann, während der ersten 40 Tage nach dem Todesfalle, jeden Donnerstag veranstaltet [6].

Im alten Ägypten balsamierte man die Leichen der Vornehmen auf sehr umständliche Weise ein, um sie zu konservieren. Diese Prozedur dauerte nach Herodot (II, 86) 70 Tage, nach Diodor (I, 91) mehr als 30 Tage, nach den Inschriften durchschnittlich 70 Tage. Solange währte auch die Trauerzeit und wurde geklagt. Besonders traten die Klagefrauen beim Begräbnis auf, vor allem am Grabe. Jakob wurde als der Vater des Großveziers von den Ägyptern darum 70 Tage, einschließlich der Zeit der Einbalsamierung, beklagt, und Josef veranstaltete, weil die die Leiche nach Kanaan begleitenden Ägypter nicht bis zum Familiengrabe zu Hebron mitgingen, zu Goren haatad eine siebentägige Trauerfeier, welche ihnen als Ersatz für die am Grabe übliche Feier gelten sollte (Gn 50, 3. 10). In Babel mußte wegen der Wärme die Bestattung möglichst bald erfolgen und wurde nur um einige Tage hinausgeschoben, wenn man den Leichnam konservierte. Sofort nach dem Ableben erschienen die Klagemänner und Klagefrauen; da bestellte Musikanten Trauermusik machten, werden jene sich nicht auf die Klagerufe beschränkt haben, welche die anwesenden Verwandten ausstießen. Beim Begräbnis ließ die Klagefrau Trauerlieder hören, während ein der Musik kundiger Priester auf einem Instrument spielte. Auch später, an den Totenfesten, sangen die Priester am Grabe Klagelieder, wenn die vorgeschriebenen Zeremonien stattfanden [7]. Um Patroklos klagten die Achäer die ganze Nacht hindurch (Ilias 18, 315). Die Klage um Hektor fand an seiner Leiche statt (Ilias 24, 720 ff.) [8]. In Rom wurden die Klagelieder vor und nach der Leichenrede gesungen [9].

Endlich möge noch die Totenklage bei den Naturvölkern erwähnt werden. In San Christoval klagen die Frauen am Tage, die Männer am Abend im Hause bei der Leiche; diese Klage kann mehrere

[4] Musil 326 ff. [5] Wetzstein 296 f. [6] Kahle 346.
[7] Meißner, Babylonien und Assyrien I, 424 ff. II, 66.
[8] Samter, Volkskunde im altsprachlichen Unterricht I, 124.
[9] H. Blümner, Die römischen Privataltertümer [3] 498.

Nächte hindurch dauern. Bei den Bergdama in Südwestafrika beginnt die Totenklage sogleich nach dem Verscheiden im Trauerhause, wird beim Begräbnis fortgesetzt und dehnt sich aus bis nach dem Heimweg von der Beerdigung [10].

§ 3. Der Vortrag der Totenklage.

Bei Liedern, welche von mehreren gesungen werden, sollte man einen geregelten Takt erwarten. Die Auffassungen über die Kunstform der hebräischen Poesie gehen freilich weit auseinander. Bei den im heutigen Palästina vorgetragenen Gesängen ist ein Rhythmus d. i. ein Versmaß oft nicht zu erkennen. Immerhin tritt bei vielen Klageliedern des AT eine bestimmte Form hervor, indem der Vers sich aus zwei Halbzeilen zusammensetzt, von denen die zweite um eine oder zwei Tonsilben kürzer ist als die erste. Die Eigenart des hebräischen Metrums oder, wenn man diese Bezeichnung ablehnt, des hebräischen Rhythmus besteht ja darin, daß in einer bestimmten Einheit eine gewisse Anzahl betonter Silben vorkommt, während die Zahl der unbetonten Silben nicht wesentlich ist. Wir haben hier mithin einen akzentuierenden Rhythmus, während die griechischen und lateinischen Dichtungen ein silbenzählendes Metrum zeigen. Im Klageliede sind am häufigsten Zeilen von 3 plus 2 Hebungen. Diese Form der Dichtung sollte die trostlose Stimmung der Leidtragenden zum Ausdruck bringen. Sie malt, wie auf ein erfolgreiches Lebensstadium Ermattung und Rückschlag folgte; der Mensch, eben noch in seiner Kraft, sinkt geknickt in sich zusammen. Zugleich klingt das Lied so, als ob der Sänger den zweiten Teil vor Ergriffenheit nicht vollenden könne. Diese von Budde nachgewiesene Form des hebräischen Klageliedes verwendet man in Palästina noch heute, wenn auch nicht mehr so häufig wie in der alten Zeit [1]. Mit diesem Rhythmus läßt sich der Klageruf weli „Wehe mir!“ vergleichen, den in Syrien die Klagefrauen ausstoßen. Sie lassen dabei die Stimme immer mehr anschwellen, dann aber wieder schwächer werden, was ihren Schmerz eindrucksvoll veranschaulicht [2]. Im Hebräischen heißt das Klagelied Kina, seltener Nehi, daher die Bezeichnung „Kinametrum“.

Weil der Rhythmus des Klageliedes dem Israeliten von Jugend an bekannt war, so bedienten sich desselben gern die Propheten, wenn sie dem Volke das Gericht verkündeten. Die Trauer-

[10] Reallexikon der Vorgeschichte 13, 388.
[1] Littmann 90. [2] Wetzstein 297.

handlungen waren ja auch nicht auf den Todesfall beschränkt, sondern wurden ebenso bei bereits erfolgten oder noch bevorstehenden Katastrophen vorgenommen. Die eigentümlich elegische Form rief in dem Hörer die Erinnerung an so manche schwere Stunden wach, welche ihm im Leben bereits beschieden waren, da er an der Leiche und am Grabe geliebter Personen gestanden, des Gatten, der Kinder, des Vaters und der Mutter. So mahnte die Drohweissagung bereits durch ihren Tonfall zur Selbstbesinnung und zur Umkehr und bereitete die Herzen für die in ihr enthaltenen Mahnung: bald liegt Israel auf der Totenbahre, wenn es nicht noch in letzter Stunde durch Reue und Besserung Jahve zum Erbarmen bewegt. Indes wurde das Kinametrum nicht nur dann angewandt, wenn es sich um Totenklage oder um Ankündigung des Endes von Volk und Staat handelte, sondern der Dichter bediente sich desselben oft, wenn er ernste Gedanken vortragen wollte, wie der Prophet Isaias (1, 10 ff.) in ihm zu einem Gott wohlgefälligen Leben aufforderte. Selbst frohe Stimmung hinderte den Sänger nicht, sich seiner zu bedienen; es sei nur an die Weissagung erinnert, daß die Verbannten in Babel nun bald die Heimat wiedersehen würden (Is 40, 9 ff.). Anderseits war das Klagelied nicht unbedingt an das Kinametrum gebunden. Das Lied Davids auf Saul und Jonathan wie sein Lied auf Abner weisen diese Form nicht auf; allerdings handelt es sich in diesen Fällen um Gesänge, welche von einem einzelnen vorgetragen werden und einen persönlichen Gefühlserguß vorstellen; da brauchte der Dichter sich nicht an die Form zu halten, welche die zunftmäßige Klage wählte. Auch die Propheten bezeichnen zuweilen ihre Weissagungen als „Klagelied", obwohl in ihnen kein Metrum zu entdecken ist. Dies gilt z. B. von dem Klagelied Ezechiels auf den König von Tyrus (28, 12—19) und von seiner Schilderung des in der Unterwelt weilenden Pharao (32, 19—32). In diesen Stücken will der Dichter allein durch die schwermütige Stimmung, von der sie getragen sind, und durch manche Wiederholungen die Zuhörer erschüttern.

Über die Melodie des Klageliedes sind wir nicht unterrichtet. Die Sangweisen, welche heute in Palästina und in Nordarabien üblich sind und von denen uns Dalman [3] und Musil [4] Proben geben, sind sehr eintönig, sie halten lange einen Ton fest und gehen dann nur einen halben oder einen ganzen Ton, selten zwei Töne hinauf oder hinab, entsprechen freilich gerade dadurch der Stimmung. In Arabien werden die Klagelieder teils mit tiefer Stimme, teils mit hoher Stimme vorgetragen [5].

[3] Dalman 358 f. [4] Musil 446. [5] Musil 429.

In Palästina klagen gegenwärtig die Männer und die Frauen getrennt [6]. In den Städten Syriens bildet das Klagepersonal zwei Chöre [7]. Ein Wechselgesang war auch den Babyloniern nicht fremd. In der mythischen Klage Istars um Tammuz jammert die Göttin:

Mein Mann lebt nicht mehr, der brüllende Wildstier lebt nicht mehr.
Ich bin Herrin! Mein Gatte lebt nicht mehr.
Ach, um den Grabhügel will ich mich kümmern!
Wo ist der Held, mein Mann? will ich sagen.
O meine gute Frau! will ich sagen.
O mein guter Mann! will ich sagen.

Die beiden letzten Wendungen sind die bei der babylonischen Totenklage üblichen Ausrufe der Hinterbliebenen; sie entsprechen den Rufen der Israeliten: „Wehe, mein Bruder!" „Wehe, meine Schwester!" Auf Istars Klage antwortet der Chor:

Dein Mann, der Starke, ist zum Berge gefahren.
Dein Tammuz, der Starke, ist zum Berge gefahren!
Der Starke ist im Berge geblendet,
der Starke ist im Berge verstummt!

Von neuem beginnt Istar:

Um den Starken, den Herrn, um den Herrn,
um den ich Speise nicht esse, um den Herrn,
um den ich Wasser nicht trinke, um den Herrn,
um den Helden, euren Herrn, ist es geschehen!
Sein schöner Blick bringt keinen Frieden mehr!
Sein Klagelied singt der Wind.
Meines Mannes Trauerlied singt der tobende Sturm! [8]

In einem Begräbniszeremoniell aus der Zeit Assurbanipals heißt es dementsprechend: „Es wehklagten die Göttinnen, es respondierten die Freunde" [9]. Bei den Römern wurden bei besonderen Gelegenheiten, wie beim Begräbnis des Augustus, die Leichenlieder von zwei Chören vorgetragen, welche abwechselten [10].

Nun kannten auch die Israeliten den Wechselgesang. Nach dem Durchzug durch das Schilfmeer sangen Moses und mit ihm die Männer:

---

[6] Dalman 316 ff. 324 ff. [7] Wetzstein 296.
[8] A. Ungnad, Die Religion der Babylonier und Assyrer 1921, 236 f.
[9] Alfr. Jeremias, Handbuch der altor. Geisteskultur [2] 1929, 458.
[10] Blümner, Die römischen Privataltertümer [3] 493.

Lobsingen will ich Jahve; denn er ist hocherhaben!
Das Roß samt seinem Lenker stürzt' er ins Meer!

Des Moses Schwester Mirjam aber nahm die Pauke zur Hand, und alle Frauen zogen hinter ihr drein mit Pauken und im Reigen und jubelten:

Lobsinget Jahve; denn er ist hocherhaben!
Das Roß samt seinem Lenker stürzt' er ins Meer!

(Ex 15, 1 ff.). Im Wechselgesang wurden ferner manche Psalmen vorgetragen, wie 24, 7—10; 115, 9—18; 118. So dürfen wir wohl annehmen, daß im alten Israel dann, wenn Klagemänner und Klagefrauen auftraten, wenigstens in manchen Fällen diese zwei Chöre bildeten, sei es, daß dieselben wechselten, sei es, daß die Frauen wiederholten, was die Männer gesungen hatten. Eine Andeutung des Chorgesanges bei der Leichenklage kann in Zach 12, 9—14 enthalten sein. Der Prophet verkündet hier, daß in der messianischen Zeit Jerusalems Bewohner um den jammern werden, den sie durchbohrten. Sie werden klagen: „das Geschlecht des Hauses Davids besonders und seine Frauen besonders, das Geschlecht des Hauses Nathan besonders und seine Frauen besonders, . . . alle übrigen Geschlechter, jedes Geschlecht besonders und seine Frauen besonders". Nach den Rabbinen wurden Trauerlieder entweder gemeinsam oder von zwei Chören abwechselnd gesungen; da letztere Art für eine Reihe von Festtagen verboten war, damit die Freude nicht beeinträchtigt würde, scheint sie die Hörer stark erschüttert zu haben [11].

In der neutestamentlichen Zeit spielte bei der Totenklage der Juden eine besondere Rolle die Flöte. Im Hause des Jairus hatten sich Flötenspieler eingefunden (Mt 9, 23). Die Rabbinen forderten, daß selbst der Ärmste bei der Bestattung seines Weibes mindestens zwei Flötenspieler und eine Klagefrau beiziehe [12]. Nach Josephus wurde durch das Flötenspiel der Klagegesang eingeleitet (Bell. III, 9, 5 § 437). Die Flöte wurde bei festlichen Gelegenheiten gespielt, wie bei der Einsetzung Salomos als König (3 Kön 1, 40) und bei Gelagen, zusammen mit anderen Instrumenten, Zither, Harfe, Pauke (Am 6, 5; Is 5, 12; Jb 21, 12), war aber das eigentliche Klageinstrument, und zwar schon in der Zeit vor dem Eindringen des Hellenismus in Palästina, wie die Wendung „Mein Herz klagt wie die Flöte um Moab" in der Drohweissagung gegen Moab (Jr 48, 36) zeigt, mag auch die Ursprünglichkeit dieser Stelle in Zweifel gezogen werden [13].

[11] Strack-Billerbeck I, 521 ff.
[12] Strack-Billerbeck I, 521 ff.
[13] P. Volz, Der Prophet Jeremia übersetzt und erklärt 1922, 404.

Die Verwendung der Flöte bei der Totenklage der Babylonier macht es ebenfalls wahrscheinlich, daß sie bei den Israeliten als Klageinstrument alt war. Sodann bieten manche babylonische Gebete, in welchen der Fromme seinen Schmerz über ein ihm zugestoßenes Unglück oder über eine Krankheit, die ihn getroffen, zum Ausdruck bringt, die Unterschrift „Flötenklagelied". Dies dürfte auf die musikalische Begleitung dieser Klagegebete hinweisen. In einem Bußpsalm begegnet uns die Wendung: „Ob seiner Brust, die wie eine tönende Flöte wehklagt, klagt er vor dir" [14]. Auch am Schluß der „Höllenfahrt der Istar" wird neben den Klagemännern und Klagefrauen die Flöte genannt [15]. Im alten Ägypten war die Flöte sehr beliebt und fand im Kult und besonders bei freudigen Gelegenheiten Verwendung. Ob sie auch bei der Totenklage ertönte, ist uns nicht bekannt. Bei den Römern wurde die Leichenklage, welche während der Ausstellung der Leiche angestimmt wurde, von Musikinstrumenten begleitet, besonders von Flöten und Tuben. Auf die Flötenspieler wie auf die Klageweiber verzichtete selbst der minder Bemittelte nur ungern [16]. Die Flöte wird man darum für die Totenklage gewählt haben, weil ihr Ton, wenn sie allein gespielt wird, eine wehmütige Stimmung erzeugt. Heute wird im Orient bei der Totenklage die Flöte nicht verwendet. Nach den Rabbinen wurde der Gesang der Klagelieder aber nicht nur von der Flöte begleitet, sondern auch durch Klatschen in die Hände und durch den Schall der Handpauke und der sog. Rebiith, zwei langen Hölzern, die man aneinander schlug [17].

Die Haltung bei der Klage war die, welche die Trauernden überhaupt einnahmen [18]. Die Klagenden saßen also auf der Erde. Abraham „erhob sich", nachdem er um Sara geklagt und sie beweint hatte (Gn 23, 3). Ferner trugen die Klagenden das Trauergewand von dunkler Farbe, den „Sack", oder hatten die Kleider zerrissen, der Oberkörper war entblößt, die Haare waren aufgelöst, wenn sie sich nicht dieselben abgeschnitten hatten, das Haupt war mit Asche bestreut, Schmuckgegenstände wurden abgelegt. Im heutigen Palästina sitzen die Klagefrauen ebenfalls, wenn sie ihre Totenlieder singen, in schwarze Gewänder gehüllt und Gesicht und Hände mit Ruß oder Kohlenasche schwarz gefärbt [19]; manche Gesänge tragen sie auch im Tanzschritt

[14] Mr. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens II, 1912, 4. 81.

[15] Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder I [2], 210.

[16] Blümner, Die römischen Privataltertümer [3] 497.

[17] Strack-Billerbeck I, 521 ff.

[18] P. Heinisch, Die Trauergebräuche bei den Israeliten 1931, 15 ff. 33 ff. (Bibl. Zeitfr. XIII Heft 7/8).

[19] Littmann 128.

vor[20]. In Nordarabien sitzen die Frauen bei der Klage, und zwar im Halbkreis[21]. Im alten Ägypten hockten die klagenden Frauen neben der Leiche. Ebenso sitzen im heutigen Ägypten die Klagefrauen auf der Erde. Mit ihren Klageliedern wechselt der Totentanz, welchen sie zum Schall des Tamburins aufführen. Bei demselben kommen sie in große Erregung und schlagen sich auf die Wangen; auch die weiblichen Verwandten und Freundinnen des Toten nehmen an ihm teil. Die Trauerfarbe ist hier, wie bereits im alten Ägypten, blau; die Klagefrauen färben sich mit Indigo selbst ihre Gesichter und Hände[22].

Im Alten Testament ist kein Klagelied erhalten, welches von professionsmäßigen Klagemännern und Klagefrauen vorgetragen worden wäre. Als Ersatz für diesen Mangel kann nicht gelten, was uns die Rabbinen für ihre Zeit überliefern. Nach ihnen riefen die Klagefrauen, während der Tote zum Grabe getragen wurde: „Wehe um den Dahingegangenen!" „Wehe ob des Bräutigams — der Braut — des Bruders — des Vaters!" „Verhüllt und bedeckt euch, ihr Berge; denn ein Sohn Hoher und ein Sohn Großer war er (der Tote)!" „Die Scheol ist ein feines Gewand dem Edlen, dem die Wegzehrung ausgegangen (d. i. dem verarmten Reichen ist der Tod eine Erlösung)!" Mit diesen Rufen verbanden die Klagefrauen ein kurzes Wort, das die Verdienste des Verstorbenen rühmte[23]. Doch vermögen uns einige altägyptische Klagelieder sowie die zahlreichen Gesänge, welche im heutigen Orient erklingen und deren Mitteilung wir Dalman, Littmann, Musil und Kahle verdanken, zu zeigen, wie im alten Israel das volkstümliche Klagelied beschaffen war[24]. Wie israelitische Volkslieder lauteten, ersehen wir etwa aus dem sog. Brunnenliede (Nm 21, 17 f.) und aus dem Liede der jubilierenden Frauen (1 Sm 18, 7) sowie aus einzelnen Texten des Hohen Liedes. Die heutigen orientalischen Volkslieder eröffnen uns einen Einblick in die Gedanken, von denen die Israeliten in der Trauer beseelt waren, und veranschaulichen in etwa auch die Form, in die sie ihre Empfindungen kleideten. Der poetische Wert dieser Volkslieder ist natürlich sehr verschieden. Manche Gesänge mögen uns trivial erscheinen, wie wenn z. B. im heutigen Palästina, als ein Mann von einem Kamel zu Tode gestoßen war, die Klage ertönte:

---

[20] Dalman 332 f. [21] Musil 429.

[22] Kahle 347 ff. 364[11] und Abb. 1 u. 2.

[23] Strack-Billerbeck I, 521 ff. IV, 582 ff.

[24] Einige Proben von Klageliedern, welche bei anderen Völkern üblich waren, bei O. Böckel, Psychologie der Volksdichtung[2] 1913, 97 ff. und bei Hedwig Jahnow, Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung 1923 (Beih. 36 z. Zeitschr. f. atl. Wiss.).

Warum hast du ihn getreten,
den Mann?
Warum hast du ihn getötet,
o Kamel?

Doch urteilt der einfache Mann und der Orientale hier anders als wir. Gewöhnlich sind die Lieder kurz, oft umfassen sie nur zwei Zeilen; indes kommen auch Lieder von 20 und 30 Strophen vor[25]. Wie am Ende jeden Liedes der Chor der Frauen den Weheruf anstimmt, so erschallt bei längeren Gesängen der Weheruf nach jeder Strophe. Das Klagelied Davids auf Abner (2 Sm 3, 33 f.) ist kurz. Umfangreich ist das Klagelied Davids auf Saul und Jonathan (2 Sm 1, 19—27). Was von dem um Judas Makkabäus gesungenen Liede (1 Makk 9, 21) mitgeteilt wird, ist wohl nur der Anfang. Damit ist die Zahl der eigentlichen Totenklagen, welche das AT bietet, bereits erschöpft. Doch haben wir in den Prophetenschriften viele Klagelieder, deren Gegenstand der Untergang Israels und der Fall der davidischen Dynastie oder das Ende einer Israel feindlichen Nation oder deren Herrschers ist, sowie das Buch der Klagelieder, in denen das Ende des Reiches Juda und der Stadt Jerusalem besungen wird. Dagegen scheiden natürlich jene Klagelieder, in denen ein Kranker oder ein unschuldig Verfolgter seinem Schmerze Ausdruck gibt, in dieser Darstellung aus. Jene Dichtungen, welche die Zuhörer erschüttern und ihnen Gottes Fügungen vor Augen stellen wollen, um sie zur Besserung anzueifern, enthalten eine große Anzahl von Motiven, welche in der eigentlichen Totenklage verwendet werden; ihr Ziel ist, ähnliche Empfindungen zu erwecken wie das Leichenlied. In den folgenden Abschnitten sollen mehrere dieser Texte besprochen werden. Es wird sich dabei zeigen, daß sie von den Ideen und den Absichten ausgehen, von welchen die eigentliche Totenklage getragen ist.

§ 4. Davids Klagelied auf Abner (2 Sm 3, 33. 34).

Die Situation, aus welcher heraus dieses Lied entstanden ist und durch die es erklärt wird, ist folgende: Einige Zeit nach dem Tode Sauls kam es zwischen den Truppen Abners, des Feldhauptmanns Isbaals, des Sohnes des Saul, und der Mannschaft Joabs, des Feldhauptmanns Davids, der sich nach Sauls Tode zum König von Juda hatte salben lassen, zu einem Zusammenstoß, bei dem Abner eine Niederlage erlitt. Abner wurde von Asael, einem Bruder Joabs, hitzig verfolgt. Er redete diesem zu, sich lieber einen anderen Gegner zu wählen, da er selbst doch mit Joab befreundet sei. Da aber Asael nicht

[25] Wetzstein 300.

von ihm abließ, mußte er sich notgedrungen verteidigen, und in dem Zweikampfe verlor Asael das Leben (2 Sm 2, 17 ff.). In der Folgezeit überzeugte sich Abner, daß die Stämme, welche bisher zu Sauls Sohn hielten, immer mehr einsahen, daß dieser ein Schwächling war. Darum faßte er den Plan, sie zu David hinüberzuführen, und knüpfte zu diesem Ziele mit ihm Verhandlungen an. Kaum aber hatte er von David Abschied genommen, als Joab von einem Streifzug zurückkam. Dieser erfuhr, daß Abner eben bei David gewesen war, ließ ihn durch Boten zurückholen und stieß ihm heimtückisch das Schwert in den Leib, so daß er starb. Joab hatte geglaubt, die Blutrache vollziehen zu müssen. David aber war sehr empört, als er von dem hinterlistigen Morde erfuhr. Er ordnete eine große Totenfeier zu Ehren Abners an, an der sich sein ganzes Gefolge, auch Joab, beteiligen mußte, und am Grabe dichtete er folgende Totenklage:

Mußte, wie Toren sterben, Abner sterben?
Deine Hände waren nicht gefesselt,
deine Füße nicht gezwängt in Ketten.
Wie man durch Bösewichte fällt, bist du gefallen!

David verkündet der Trauerversammlung zunächst die Tatsache und die Ursache des Todes: „wie ein Tor", ohne Gegenwehr, ist Abner gestorben. Er, der so oft dem Tode mutig ins Auge gesehen, hat „durch Bösewichte" (gemeint sind Joab und dessen Bruder Abisai) sein Leben verloren. Wie ganz anders wäre sein Ende gewesen, wäre er auf dem Schlachtfelde gefallen, nach heldenmütigem Kampfe mit einem offenen Gegner. Es ist ein ehrloser, ein eines Helden seiner Art unwürdiger Tod, den er gefunden. Wir denken hier an des gefesselten Hagen Tod durch eines Weibes Hand; auch dieser Recke vermochte sich nicht zu verteidigen.

Die Mitteilung des Todes ist das älteste und einfachste Element des Leichenliedes. Sie hat sich aus dem Weheruf entwickelt, den die Verwandten beim Eintritt des Verscheidens erhoben. Zum Vergleich sei auf folgende palästinensische und neuarabische Klagelieder verwiesen:

Die Mutter des Verstorbenen singt:

Ich pflegte nicht zu weinen,
und das Weinen war nicht meine Gewohnheit.
Erst dann begann ich zu weinen,
als mein Gefährte dahinschwand[1].

[1] Littmann 114 Nr. 10.

Ein Klagelied auf zwei im Orontes ertrunkene Mädchen lautet:

Brennend bist du, o mein Herz, brennend
über die, welche im Wasser davongingen, ertrunken.
Wie schade, du Kerze seiner Freunde,
die im Wasser davonging, ertrunken! [2]

Die trauernde Witwe wird von den Sängerinnen angeredet:

O du mit Staub Bestreute [3], dein Mond ist untergegangen [4],
o wehe!
O Geschrei seiner Frauen in jener Nacht!
O Geschrei seiner Frauen, es verdarb mein Wohlbefinden! [5]

Lege dein Seidentuch beiseite, o Besitzerin der Flocken,
es trifft dein Herzchen Jammer und Schrecken [6].

O Weiße mit den tätowierten Armen,
o Weiße, dein Kamel fiel auf dem Kampfplatz [7].

Viele Leichenlieder enthalten ein Lob des Toten. Beispiele sollen im folgenden Paragraphen angeführt werden. David findet für Abner scheinbar kein rühmendes Wort. Zu groß ist seine Empörung über die schmachvolle Tat. Aber die Art, wie er des Helden gedenkt, ist für diesen das schönste Lob. Es ist bezeichnend, daß die von Musil mitgeteilten arabischen Lieder, welche zu Ehren eines Ermordeten gesungen werden, ebenfalls kein ausdrückliches Lob des Toten bringen. Die Trauernden und mit ihnen die Vorsängerin, welche in ihrem Namen spricht, sind noch zu aufgeregt, als daß sie sich zu einer Würdigung des Hingeschiedenen aufschwingen könnten. Das Verbrechen nimmt ihr ganzes Denken und Fühlen in Anspruch.

Der Tote wird von David angeredet. Die modernen Leichenlieder zeigen, daß die Klagefrauen sich gern dieser Form bedienen. Der Verstorbene wird behandelt, als lebe er noch. Dieser Kontrast zwischen den Worten und der Wirklichkeit soll das Mitgefühl der Umstehenden wachrufen. Zugleich zeigt die Anrede, daß die Klagenden sich sehr ergriffen fühlen. Die Frau des Toten spricht:

Was hast du mir da angetan!
Du hast mein Herz gebrochen und nicht geheilt! [8]

---

[2] Dalman 321.
[3] Die Verwandten des Toten bestreuen ihr Haupt mit Staub oder Asche. [4] Dein Gatte ist gestorben.
[5] Musil 432. [6] Musil 433.
[7] Musil 444; mit dem Kamel ist der Gatte gemeint.
[8] Littmann 118 Nr. 77.

Die Schwester des Toten:

Dich beweine ich, der du von meinen Rippen abgetrennt bist!
Die Abtrennung des Fleisches lastet schwer auf mir [9].

Die Schwester des Toten:

Ich will meine Wange wund schlagen um deinetwillen, o mein Bruder,
und das Blut fließen lassen [10].

Die Cousine des Toten:

Ich kam, um dich zu sehen, o Vetter!
Da fand ich dich, wie du dich niedergelegt und deine Kinder verlassen hattest [11].

Gern gebraucht man die Anrede, wenn der Tote einem Morde zum Opfer gefallen ist:

Schürze dein Hemd, mache deine Füße leicht!
Sie haben dich eingeholt, den ich beweine.
Sie zerschnitten dein Fleisch stückweise [12].

O möchten wir deinen Mörder erjagen,
über ihn herfallen, seine Hand abhauen
und sein Fleisch stückweise abschneiden [13].

David beginnt mit einer rhetorischen Frage. Eine solche malt, daß der Überlebende das Geschehene nicht zu begreifen vermag und ihm fassungslos gegenübersteht. So klagt heute in Palästina die Mutter um den Sohn:

Mein Sohn, ich habe dich in Liebe erzogen.
Warum bist du fortgegangen und hast mich allein gelassen?
Bist du mir böse? Sprich, weshalb?
Zu fremden Leuten hast du mich getrieben [14].

Eine verstorbene Frau wird angeredet:

Warum, o Tochter von Edlen, ziehst du von unserem Ort?
Deine Familie ist das große Haus, und der Edelsinn ist bei uns [15].

---

[9] Littmann 128 Nr. 1.

[10] Littmann 129 Nr. 14; unter den Trauerzeremonien hat auch die Selbstverwundung ihre Stelle, vgl. Heinisch, Die Trauergebräuche bei den Israeliten 57 ff.

[11] Littmann 130 Nr. 35.

[12] Musil 439; in der ersten Zeile wird der Ermordete aufgefordert, in aller Eile vor den Verfolgern zu fliehen.

[13] Musil 439.

[14] Littmann 129 Nr. 26 f.

[15] Dalman 337; der Sinn ist: du hattest keinen Grund zum Sterben.

David erregt in den Herzen der Hörer Mitleid mit dem Ermordeten, indem er betont, daß dieser ahnungslos in den Tod gegangen war. Das Mitgefühl der Bekannten zu wecken und ihre Tränen zum Fließen zu bringen, war eine Hauptaufgabe der Klagefrauen. Um diesen Zweck zu erreichen, verstanden sie es, auf mannigfache Weise an das Empfinden der Umstehenden zu appellieren. So fordern sie dieselben ausdrücklich zum Weinen auf:

O Tränen des Auges, fließet
und rinnet nieder über die Wangen!
Ach über Ibrahim, wehe!
Seine Wohnung ist unter den Grabplatten[16].

In anderen Liedern weisen die Klagenden darauf hin, daß der Tote auf immer geschieden ist:

Die Trennung, ach, verzehret mein Gebein.
Sie lud mir auf, was niemand je getragen.
Ach könnt' ich doch nur einmal bei ihm sein,
ihm, was sie Böses mir getan, zu klagen[17].

Die Hinterbliebenen können es nicht fassen, daß der Verstorbene sie verlassen hat und in der Unterwelt der Freude entbehren muß:

O Brüderchen der Schwestern, wohin willst du?
Fürwahr, ich setze mich auf deinen Weg und schicke dich zurück.
Dein Weg ist abschüssig, und die Nacht ist finster[18].

Schmerzlich ist es auch, wenn der Verstorbene sein Ende in der Fremde gefunden hat:

Entferne dich nicht, o der du vom Lager fern weilst, o der du das Innerste erregst.
Kehre in deine Heimat zurück, stirb nicht in der Fremde![19]

Besonders aber wird das Mitleid der Bekannten wachgerufen, wenn der Tote selbst sich an sie wendet und sie bittet, um ihn zu weinen:

Bei Gott, o Gräber meines Grabes, du geschickter,
nicht gar sehr sollst du mir schwer machen die Erde[20].
Weine über mich, und des Weinens mache viel!
Weine über mich, während die Haustür geschlossen ist[21].

Ein Mord fordert zur Rache heraus. Das Verlangen danach kommt in folgenden Liedern zum Ausdruck:

[16] Dalman 317. [17] Wetzstein 298. [18] Musil 440.
[19] Musil 440. [20] Dalman 323.
[21] Littmann 114 Nr. 6.

Heute haben sie Ali getötet! Wen sollen wir jagen,
uns auf ihn zu stürzen und ihm die Hand abzuschlagen?
Seine Frauen lassen wir trinken, was wir getrunken haben [22].
Ali werde heute zum Mörder, er, der Gemordete.
Seine Frauen lassen wir trinken, was wir getrunken haben.
Sein Blut ströme über sein (Alis) Blut! [23]
Legt über den Getöteten das Zelt!
Das Zelt des Getöteten sieht rot aus.
O wäre doch sein Mörder ein Gemordeter!
Sein Blut fließe über des anderen Blut! [24]
O möchte dein Mörder ermordet sein
und sein Blut auf sein Hemd fließen!
Du hast den Schlaf, wir den Schimpf [25].
Tötet den Mörder des N.!
Reißet sein Zelt über ihm nieder!
Und versteckt er sich in ein Schlangenloch,
so lasset eintreten den Bruder hinter ihm [26].

Daß Abners Tod Rache heischt, spricht David in seinem Liede nicht direkt aus, deutet es aber an, indem er von „Bösewichten" redet. Als er von dem Tode Kunde erhielt, rief er sogleich über Joab und sein ganzes Geschlecht Gottes Fluch herab. Den Mörder zu bestrafen, hinderten ihn die Verhältnisse. Im vertrauten Kreise äußerte er sich, daß er sich gegenüber seinem Heerführer und dessen Familie nicht stark genug fühlte. So stellte er die Rache Jahve anheim. Er vergaß aber dieses Verbrechen nicht. Kurz vor seinem Tode mahnte er Salomo, zur Strafe für jene Tat „Joabs graue Haare nicht unversehrt in die Unterwelt kommen lassen" d. i. ihn nicht eines natürlichen Todes sterben zu lassen (3 Kön 2, 6).

In seiner Klage gab David dem Ausdruck, was er in seinem Herzen empfand, aber er verfolgte zugleich noch ein politisches Ziel. Er wollte, indem er öffentlich angesichts der Leiche und des noch nicht geschlossenen Grabes jenes Ereignis mißbilligte, vor aller Welt bezeugen, daß er an demselben keinen Anteil habe, und von vornherein einer Beschuldigung, als sei es von ihm veranlaßt worden, entgegentreten. Darum fastete er auch an jenem Tage bis zum Sonnenuntergang. Tatsächlich mußte dem David in jenem Augenblicke,

[22] den Kelch des Unheils, ein auch im A. T. beliebtes Bild.
[23] Littmann 118 Nr. 80—82.
[24] Dalman 328. [25] Musil 440.
[26] Musil 440; dem Bruder des Ermordeten liegt zunächst die Blutrache ob. Vgl. noch das S. 24 angeführte Lied.

da Abner ihm versprochen hatte, ihm die anderen Stämme zu gewinnen, dessen Tod höchst ungelegen kommen, zumal unter den obwaltenden Umständen: ermordet am Wohnsitz Davids und durch dessen Heerführer. Aus seinem Verhalten aber gewannen alle die Überzeugung, daß er unschuldig war (2 Sm 3, 36). Hier sei auf einen Fall aus dem heutigen Palästina hingewiesen. Ein Häuptling wurde erschossen. Man sprach davon, sein Bruder, der ihm in der Würde folgte, wäre der Mörder. Dieser reinigte sich von dem Verdacht, indem er die Ausführung der Blutrache übernahm und einen Racheschwur dichtete [27].

§ 5. Davids Klagelied auf Saul und Jonathan (2 Sm 1, 18—27).

Von Saul verfolgt fand David bei den Philistern, die er solange siegreich bekämpft hatte, eine letzte Zuflucht. Als nun diese wiederum gegen die Israeliten zu Felde zogen, forderten sie, daß er mit der Schar, die er um sich gesammelt hatte, ihr Lager verlasse, da sie gegen ihn Mißtrauen hegten. Für David war dieser Umstand ein großes Glück und half ihm über Schwierigkeiten hinweg, deren er bei aller diplomatischer Gewandtheit, welche ihm eigen war, nur schwer Meister geworden wäre. In der hierauf sich entspinnenden Schlacht zwischen den Philistern und den Israeliten am Berge Gilboa am Südrande der Ebene Jesreel (Esdrelon) erlitten die letzteren eine vernichtende Niederlage, und Saul und sein Sohn Jonathan starben den Heldentod. Auf die Nachricht von diesem Ereignis dichtete David ein Klagelied, „vielleicht die schönste Elegie des AT., welche einen Ehrenplatz in der Weltliteratur verdient hat" (Schulz). Der Text ist an manchen Stellen, zumal am Anfang, arg verdorben. Die hier gebotene Übersetzung folgt im wesentlichen Schulz [1].

V. 18. 1. Str. Höre, Juda, harte Kunde,
V. 19. nimm's zu Herzen, Israel:
Deine Tapf'ren sind erschlagen.
Ach, die Helden sind gefallen!

V. 20. 2. Str. Verkündet's nicht zu Gath,
vermeldet's nicht in Askalons Straßen.
Sonst freu'n sich die Töchter der Philister,
sonst jubeln die Töchter der Heiden.

[27] Dalman 145.
[1] A. Schulz, Die Bücher Samuel II, 1920, 8 ff.

V. 21. 3. Str. Ihr Berge von Gilboa,
nicht Tau noch Regen falle
auf euch, ihr Lügenäcker!
Denn dort wurden Heldenschilde besudelt
V. 22. vom Blute der Erschlagenen, vom Fette der Helden.

4. Str. Jonathans Bogen wich nie zurück.
Sauls Schwert kam nie erfolglos heim.
V. 23. Saul und Jonathan, die Lieben, die Holden,
im Leben und im Tode sind sie nicht getrennt!
Schneller waren sie als Adler,
Stärker waren sie als Löwen.

V. 24. 5. Str. Ihr Töchter Israels, weinet um Saul!
Der hüllte euch in Purpur und buntes Zeug,
der heftete Goldgeschmeid' auf euer Gewand.
V. 25. Ach, die Helden sind gefallen
mitten im Kampfe!

V. 26. 6. Str. Weh ist's mir um dich, mein Bruder Jonathan!
Traut warst du mir gar sehr.
Mehr war mir deine Lieb' als Frauenliebe.
V. 27. Ach, die Helden sind gefallen,
die Waffen des Kampfes zerbrochen!

Diese Klage *überschreitet* bei weitem *den Umfang des sonst gebräuchlichen Leichenliedes*. Dies erklärt sich nicht allein daraus, daß ein Dichter von Gottes Gnaden sie verfaßte, sondern vor allem aus der außergewöhnlichen Lage, der er Rechnung trug. Der König war tot, gefallen auf dem Schlachtfeld, er war Davids grimmigster Gegner gewesen und hatte ihn genötigt, sich bei dem Feinde in Sicherheit zu bringen. Doch nie hatte er die Ehrfurcht vor Saul verletzt, stets hatte er in ihm den Gesalbten des Herrn respektiert. Jonathan, sein bester Freund, der ihm unter den schwierigsten Umständen die Treue gehalten, war ihm entrissen. Davids Trauer ging weit tiefer als die Erschütterung, die ein Todesfall unter gewöhnlichen Verhältnissen auslöst. Auch wollte er den beiden, denen sein Sang galt, ein bleibendes Denkmal setzen. In der Tat hat sich dieses als dauerhafter und eindrucksvoller erwiesen, als es je eine Säule aus Stein oder Erz gewesen ist.

Aber David war auch ein gewiegter *Politiker*. So echt sein Schmerzausbruch wegen Sauls und Jonathans Tod war, so sehr ihn die Gefühle ehren, die er um ihretwillen empfand, so verkannte er

selbst in diesem Augenblicke, da er die Nachricht von der unglücklichen Schlacht von Gilboa erhielt, nicht, daß diese für seine Lage einen völligen Umschwung bedeutete, und er wußte auch die neue Situation sehr geschickt auszunutzen. Daß er den Bewohnern der Stadt Jabes im Ostjordanlande, die Saul und Jonathan ehrenvoll bestattet hatten, seinen Dank aussprach, da sie dem Saul, „ihrem Herrn", Liebe erwiesen hatten, war aufrichtig. Doch zugleich wollte er durch jene Botschaft sich die Sympathie der Nordstämme, zumal des Ostjordanlandes, erwerben, und diese Gelegenheit gab ihm erwünschten Anlaß, den Bewohnern von Jabes seinen Schutz zuzusichern, wie einst Saul sie aus der Bedrängnis durch die Ammoniter befreit hatte; es war dies dessen erste Heldentat gewesen (1 Sm 11; 2 Sm 2, 4 ff.). Auch unsere Dichtung war geeignet, David in den Augen Israels zu heben, und wie er mit seinem Liede zu Ehren des ermordeten Abner zugleich bekunden wollte, daß er an dessen Tode unschuldig sei, so war es gewiß seine Absicht, mit dem Klagegesang auf Saul und Jonathan *die Herzen des Volkes zu gewinnen*. In demselben verband er mehrere Gedanken, welche in den Liedern, die bei einem Todesfall vorgetragen werden, einzeln für sich zum Ausdruck kommen. Fast möchten wir sagen: er schuf aus einer Anzahl kleinerer Lieder einen großen in sich geschlossenen Klagegesang.

David singt dieses Lied *im Feindesland*. Die, welchen die Ehrung gilt, sind schon begraben. Zumal wenn der Verstorbene sein Ende im Kampfe gefunden hatte, waren die Angehörigen oft genötigt, ihm die Trauerfeier zu halten, ohne sich bei seinen sterblichen Überresten versammeln zu können. Als Beispiele seien folgende Lieder angeführt:

Mein rechtes Auge füllen heute nur Tränen.
Den Sattel erblick ich, den Reiter aber nicht!
Seine Stute sehe ich vor dem Zelte stehen[2].
Das Grab des Fremden — klar waren mir seine Zeichen.
Die Dornen umgeben es, weil wenige es besuchen[3].

1. Strophe V. 18b. 19. David beginnt sein Lied mit der *Aufforderung* an Israel und Juda, *zu trauern und zu klagen*; denn das ganze Volk ist schwer getroffen durch den Verlust, den es durch den Tod solcher Helden erlitten hat. Dem entspricht die Mahnung der Vorsängerin an die Leidtragenden, sich rückhaltlos dem Schmerze hinzugeben.

Es weint über dich das Ochsenpaar an seinem Pfluge.
Wo ist der geliebte Bruder, der es abspannt?
Es beweint ihn die Rose und das duftende Minzkraut,
es beweinen ihn die Bänke des Bades.

[2] *Musil* 446. [3] *Dalman* 327.

Beweint ihn, ihr Leute alle,
bis er aufwacht, aufsteht und zu euch redet! [4]
O edle Mädchen, verbietet euch das Neue,
verbietet euch, geht nicht hinauf zum Festtag!
O edle Mädchen, verbietet euch die Schminke,
die roten Gürtel über den Kleidern! [5]
Und ich weine und mache weinen alle meine Zeitgenossen
über den, der mich erreichte, aber nicht erreichte mein Lebensalter.
Strömet denn, o Tränen des Auges, strömet
über den, der ging und von niemand Abschied nahm! [6]
Ziehet nicht den bunten Mantel an,
und begebet euch zu den Gräbern
und redet mir Rühmendes von N. [7].

Es folgt die Mitteilung, daß die den Herzen der Zuhörer nahestehenden Personen den Tod gefunden haben [8]. Der Distich

Deine Tapf'ren sind erschlagen.
Ach, die Helden sind gefallen!

entspricht der Klage „Wehe, mein Bruder! Wehe, meine Schwester!" und erinnert daran, daß die Trauernden am Schlusse jedes Liedes den Weheruf erhoben. Dieses „Ach!" (hebr. 'ēch) begegnet uns auch Jr 9, 18 wie in den Klageliedern des Jeremias 1, 1; 2, 1; 4, 1. 2 ('ēchā). Unserem Satze gleicht die Klage, welche fast tausend Jahre später beim Tode des Judas Makkabäus vom ganzen Volke angestimmt wurde (1 Makk 9, 21):

Wie ist der Held gefallen,
der Retter Israels!

Letztere Worte sind wohl die Einleitung zu einem längeren Liede. Indem der Sänger sich an die Klage Davids um Saul und Jonathan anlehnte, wollte er Judas mit diesen Kriegern vergleichen und auch die politische Situation, in der er gelebt hatte, mit der Lage Israels unter Saul in Parallele stellen. Damals wurde das Gottesvolk durch die Philister, jetzt wurde es durch die Syrier unterdrückt. Mit geringfügigen Abwandlungen, wie die hebräischen Dichter im Unterschiede von den

[4] Littmann 129 Nr. 19—21.
[5] Dalman 334; in der Trauer versagte man sich jeden Schmuck, selbst die Pflege des Körpers; vgl. Heinisch, Die Trauergebräuche bei den Israeliten 17. 26. 38. 51.
[6] Dalman 322.
[7] Musil 436; das Trauergewand ist schwarz; vgl. Heinisch 35.
[8] Zu diesem Element der Totenklage vgl. oben S. 22 f.

babylonischen Schriftstellern sie lieben, kehrt der Ausruf V. 25 und V. 27 wieder. Am Schluß der ersten Strophe verkündet er die Tatsache des Todes, dann findet er sich nach der Aufforderung, um Saul zu weinen, und zuletzt steht er nach dem Ausbruch des Schmerzes um den Verlust Jonathans. Er begegnet uns also stets an der psychologisch passenden Stelle. Wenn die Vorsängerin an das Mitgefühl der Trauernden appellierte, so antworteten diese mit dem Weheruf oder der Wiederholung des Distichs.

„Tapfere", „Helden" nennt David die Gefallenen. Auch in den folgenden Strophen spendet er ihnen Lob. Str. 2: wären die beiden nicht hervorragende Männer, so würden die Feinde nicht so laut über ihren Tod jubeln, Str. 3 spricht er von „Heldenschilden" und „Helden", Str. 4 rühmt er ihre Schnelligkeit und Stärke wie ihre Siege, Str. 5 erwähnt er, daß Saul im Kampfe reiche Beute davongetragen, Str. 6 gedenkt er der Liebe Jonathans. Sehr häufig verkünden die Leichenlieder das Lob des Toten. Die Tapferkeit des Verschiedenen, welcher sich für die Seinen aufgeopfert, wird z. B. in folgenden Gesängen gefeiert:

Wenn er die Keule in seiner Hand schwang,
hielt er seine Angreifer zurück und brachte seine Genossen in Sicherheit.
Er feuerte uns an, und der Feind ließ von uns ab[9].
Es fliegt der Notruf durch das Land:
Ihr Reiter, schnell aufs edle Roß!
Gonem erreicht den Feind und würgt,
wie in der Herde würgt der Wolf. —
O weh! Hanifas Bruder fällt,
von Todes Hand ins Grab gestürzt![10].

Der Tote war geistig befähigt und schön:

Jeder, der sagt: der Rat ist meine Sache!
Der Rat ist deine Sache, und du kommst an erster Stelle[11].
Wie Abu Zed haben wir heute noch keinen gefunden,
weder an Gedanken noch an (inneren) Schätzen[12].
O der Edle in der Liebe war unser Freund,
er war unser Sprecher, den Menschen überlegen[13].

---

[9] Musil 447.

[10] Wetzstein 299; Gonem ist der Name eines Häuptlings, Hanifa ist seine Schwester.

[11] Littmann 116 Nr. 48. [12] Littmann 117 Nr. 53.

[13] Littmann 117 Nr. 52.

Allis Auge ist, als wär es das Auge des Adlers.
Wie schön ist Ali, wenn er sich im Steigbügel wiegt[14].
O willkommen! hieß es, sobald er sich zeigte und nahte.
Er war nicht häßlich und nicht dumm,
sondern angesehen wegen seiner guten Eigenschaften[15].
Ein Dichter bist du, und wie spielst du die Rebaba,
Die Nacht geht in die Morgenfrühe über, und noch hältst du die Jünglinge wach,
unterhältst deine Stammesgenossen[16].

Sehr oft wird die Gastfreundschaft des Toten hervorgehoben, eine im Orient sehr geschätzte Tugend:

Ich zählte die Gäste des Freigebigen
und fand sie hundertundzwanzig,
nicht eingerechnet die Hirten, die ankamen[17].
Er pflegte zu schlachten ein Lamm nach dem anderen
und zu bewirten die Einheimischen und die Gäste
und zu bewirten die Wanderer, welche ankamen[18].

Selbst in der Nacht ließ es der Verstorbene sich nicht verdrießen, den Wanderer zu speisen:

Er schlachtete es (das Schaf), als die Leute schliefen,
als die Schläfrigkeit die Weißen (Frauen) bewältigte[19].

Bei Bauern wird der Fleiß gelobt:

Wo ist sein Treibstock, wo ist sein Joch,
wo ist der Sack zum Säen?
Reichet ihm die große Pflugschar,
zerackern wird er damit das ganze Land zu Staub[20].

Der Tote war ein liebevoller Gatte:

Er trat ein, in seiner Hand zwei Bündel,
und sprach: Zieh sie an, o Schönäugige,
dies ist mit dem Handelsmann angelangt[21].

Der Verstorbene war ein guter Vater:

Unser Vater blieb aus, und wir sandten nach ihm.
Der war ein guter Ratgeber, wir hatten ihn nötig[22].

---

[14] Dalman 340. [15] Musil 434.
[16] Musil 435; die Rebaba ist eine Art Geige mit 1 oder 2 Saiten.
[17] Musil 431. [18] Musil 432. [19] Musil 435.
[20] Musil 448. [21] Musil 431. [22] Kahle Nr. 210.

Ein Jüngling wird also gerühmt:

Wenn er sie[23] bestieg, und sie wandte sich,
und er ließ ihr den Zügel schießen, und sie ging dahin,
ist sie schön, aber der Reiter ist schöner[24].

Bei einer Frau wird hervorgehoben, daß sie aus vornehmer Familie stammte und sich durch Einsicht auszeichnete:

Sie war Tochter der Häuptlingsfamilie, und man pflegte sie um Rat zu fragen.
Siehe, ihr Rat war dem Rate ihres Vaters gleich.
Woher stammt diese Frau, und woher ihre Familie?[25]

Besonders wird bei weiblichen Personen die Schönheit gepriesen:

Junge Mädchen — doch nicht alle jungen Mädchen sind gleich,
und nicht jedem, der sich schön anzieht, steht es gut[26].
Suche bei den Beduinen, suche in der ganzen Umgebung
nach einer wie sie, du wirst sie nicht wiederfinden[27].
Trägerin von Korallen und roten Steinen,
für eine andere als N. passen sie nicht[28].
Sie machte ihre Toilette und versetzte mich in Entzücken,
in Blau und Rot strahlte sie vor mir[29].

Die Tote war gastfrei, genügsam und dienstbereit:

Sie zog ihr Nachtkleid an und legte sich schlafen,
vernahm das Geräusch des Gastes, stand auf[30].
Mit aufgeschlagenen Ärmeln bewirtet sie die Gäste,
ihre Arme leuchten wie die Schwerter[31].
Sie legte sich schlafen auf kaltem Boden,
und doch sind Teppiche und Decken bei dir[32].

Die Verstorbene war eine umsichtige Hausfrau und gute Mutter:

O ihr Gatte, reite ein Pferd,
durchziehe die Araber und Turkomanen,
wie sie findest du keine wieder[33].
Ihr Zelt, wie schön ist sein Bau,
ihr Kind, wie schön ist seine Erziehung![34]

---

[23] Gemeint ist das Pferd, das mit einer Antilope verglichen wird.
[24] Dalman 333. [25] Musil 437.
[26] Littmann 116 Nr. 36. [27] Littmann 116 Nr. 38.
[28] Musil 438. [29] Musil 438. [30] Musil 437.
[31] Musil 438. [32] Musil 438. [33] Dalman 325.
[34] Musil 437.

Meine Mutter bedeckt mich mit dem Haare ihres Hauptes [35]
und sorgt sich um mich vor dem Gerede der Leute [36].
Meine geliebte Mutter! Ihr Kleid war mein Kleid,
und nicht läßt sie ein (böses) Wort gegen mich kommen [37].

In ähnlicher Weise rühmt Istar in ihrer Klage um Tammuz dessen Jugend, Kraft, Heldenmut und Schönheit [38], Isis nennt in ihrer Klage den toten Osiris „schöner Jüngling", und im alten Ägypten klagt die Gattin, daß ihr Mann so schön und gut gewesen sei [39]. Es ist, als raffe der Tod, vor allem der Krieg, gerade die Besten hinweg. Diesen „heroischen Pessimismus" sprechen altarabische Lieder offen aus:

Der Tod scheint aufzusuchen von uns die Besten nur,
als grollt' er ihnen eigens und kennte recht die Spur [40].

In der 2. Strophe V. 20 möchten wir die Aufforderung erwarten, die Kunde von Sauls und Jonathans Ende weiter zu tragen, so wie die Verwandten des Toten sofort nach dem Verscheiden Boten aussandten, um die Freunde zu benachrichtigen. Statt dessen mahnt David, nur ja nicht die Philister — die zwei genannten Städte vertreten ihr Land — von dem Unglück wissen zu lassen. Es handelt sich hier natürlich um eine poetische Einkleidung. In Wirklichkeit mußte die Nachricht von jenem Ereignis sich im Gebiete der Philister, in welchem er selbst weilte, zu gleicher Zeit oder noch früher, als er sie erhalten hatte, verbreitet haben, vgl. auch 1 Sm 31, 9. David will zu erkennen geben, wie sehr es ihn schmerzt, daß die Gegner seines Volkes nun frohlocken. Einst, als er den Goliath erschlagen und die Philister gedemütigt hatte, jubelten Israels Frauen (1 Sm 18, 6 f.). Jetzt triumphieren die Feinde, und David bangt davor, daß er ihre Siegeslieder werde anhören müssen, während sein Herz trauert. Der antike Mensch, so auch der Israelit, trug in seinem Unglück besonders schwer an dem Hohn und der Schadenfreude der Gegner (Ps 13, 5; 25, 2; 35, 15. 25. 26; 40, 16; 79, 4. 10; 89, 43; 123, 4).

In der 3. Strophe V. 21. 22a wendet sich David an die Berge von Gilboa. Gern gestalten die Dichter ihre Darstellung lebhafter, indem sie die Natur personifizieren und Himmel und Erde, Berge und Meer, Flüsse und Bäume anreden (Nm 21, 17; Dt 32, 1; Ps 96, 11; 114, 5; 148). Gilboas Berge stehen zu Saul und Jonathan in einem besonderen Verhältnis, indem diese Helden auf ihnen ihr Ende

[35] wenn ich neben ihr schlief. [36] Kahle Nr. 220.
[37] Kahle Nr. 222. [38] s. oben S. 17. [39] s. S. 7.
[40] H. Jahnow, Das hebräische Leichenlied 139, hier noch andere altarabische Texte, welche diesen Gedanken illustrieren.

gefunden haben; es ist, als hätten die Berge ihnen den Tod gebracht. In heutigen Leichenliedern wird das Zelt oder das Haus des Verschiedenen angeredet. Da es ihm Schutz und Obdach gewährt hatte, wird es aufgefordert, in die allgemeine Klage mit einzustimmen.

Und ich sprach: „O Haus, wo ist dein früherer Besitzer?"
„Jener ist abgereist, doch seine Reise dauert lang" [41].
O Haus, weine und klage
über den, der heute auf Reisen ging.
Andere Leute werden dich bewohnen,
du wirst öde sein für jede Sohle (die dich betritt) [42].
O Zelt aus Ziegenhaaren, klage, und ich werde dich trösten.
Du bist ja gefertigt aus dem Haar der zweijährigen (Ziegen),
als diese teuer waren [43].

Zu vergleichen ist hier auch das Lied:

Junge Stute, du vierjährige, wo ist dein Reiter? [44]

David mahnt indes die Berge nicht, zu trauern, sondern ruft Gottes Fluch auf sie herab. Tau und Regen sind dem Israeliten, dessen Fluren nur Ertrag geben, wenn sie genügend durch Regengüsse bewässert werden, Zeichen des göttlichen Wohlwollens, so daß Jahve als Lohn und besonders für die messianische Zeit reichlichen Regen verheißt (Gn 27, 39; Lv 26, 4; Dt 11, 14; 28, 12; Os 14, 6; Jr 5, 24; Ez 34, 26), während aus dem Ausbleiben des Regens der Israelit erkennt, daß Jahve zürnt (Dt 28, 24). Die Fluren von Gilboa sollen zur Strafe für das Geschehene, an dem sie Anteil haben, des befruchtenden Taus und Regens entbehren, so daß sie alle Erwartungen, die auf sie gesetzt werden, zuschanden machen, sich mithin als „Lügenäcker" erweisen. Die Verfluchung der Unglücksstätte entspricht der Verfluchung des Mörders und dem Verlangen nach Rache [45].

4. Strophe V. 22b. 23. Wenn die Helden aber auch im letzten Kampfe unterlegen waren, so hatten sie doch nie einem Feinde den Rücken gezeigt und hatten stets den Sieg davongetragen. Nachdem David im vorhergehenden der Schilde gedacht, welche den Kriegern am Ende keinen Schutz gewährt hatten, weist er jetzt auf ihre Angriffswaffen hin. Die Erwähnung der Waffen, mit denen der Tote seine Kämpfe ausgefochten, hat ihren Platz im heroischen Leichenlied, sie gehört zum Lobe des Verstorbenen. Ähnlich erinnert Ezechiel in der Totenklage auf den Pharao rühmend daran, daß die Recken der

[41] Littmann 116 Nr. 50. [42] Littmann 130 Nr. 30. 31.
[43] Musil 445. [44] Dalman 327. [45] Vgl. oben S. 25 f.

Urzeit in allen Ehren und in voller Waffenrüstung bestattet wurden und ihre Schwerter und Schilde mit ins Grab bekamen (Ez 32, 27). Zum Vergleich können folgende Lieder dienen:

Das Schwert steht dem Hochgewachsenen,
und der Speer wird getragen vom Jüngling [46].
Sein Gewehr gibt donnernden Knall,
sein Pulver ist bei mir bewahrt [47].
Von einer Anhöhe betrachtete ich ihren Lagerplatz.
Zwei Rotol ist der Lanzenschaft schwer.
Die schönste der Frauen ist verwitwet [48].

Nun, da David die Toten mit Namen genannt, überwältigt ihn der Schmerz. „Die Lieben, die Holden!" Wieder singt er das Lob der Toten. Er denkt nicht an das Leid, das Saul ihm angetan, er denkt nur daran, wie sehr er sie beide allzeit geliebt hat. In Wirklichkeit hatte er ja auch Saul geschont, als dieser ihm in die Hand gegeben war (1 Sm 24. 26). Er flicht aber dabei einen Gedanken ein, welcher geeignet ist, ihn und das gesamte Volk, das mit ihm trauert, in etwa zu trösten und sie das harte Geschick nicht in aller Schwere empfinden zu lassen: Wie im Leben Vater und Sohn vereint waren, so sind sie auch zusammen gestorben und ruhen Seite an Seite im Grabe. In ähnlicher Weise wird Ez 32, 27 darauf hingewiesen, daß im Grabe und im Jenseits die Helden beisammen sind. Überhaupt werden im Leichenlied gern Momente erwähnt, welche imstande sind, den Schmerz um den Verlust zu mildern. So ist ein versöhnendes Motiv die Erinnerung an die Liebe des toten Sohnes zu seiner Mutter und an seine Besorgtheit um sie. Der Tote spricht:

Gräber, grabe mir das Grab!
Nicht doch, mein Mütterchen, weine nicht über mich.
Bleib hier nicht sitzen und harre!
Ich fürchte für dich von der kalten Grabesluft [49].

Ferner mahnt der Gedanke, daß Gott es so gewollt, die Hinterbliebenen zur Ergebung:

Die Todestrennung, die hat der Herr bestimmt! [50]
Als Job geplagt wurde, war es Jobs Schuld?
Wer geplagt wird, hat geduldig auszuhalten bei dem, was (für ihn) geschrieben steht [51].

[46] Dalman 333. [47] Dalman 333.
[48] Musil 441, zwei Rotol sind sechs Kilo; vgl. noch das bei Musil S. 447 (s. oben S. 31) angeführte Lied.
[49] Littmann 115 Nr. 22. 23.
[50] Littmann 134 Nr. 114. [51] Dalman 329.

In einer arabischen Klage wird geltend gemacht, daß die Toten die Freuden des Paradieses genießen:

Ihr Ermordeten und Ruhenden,
stehet auf und trinket von dem kühlen Wasser [52].

Ist der Tote in der Fremde gestorben, so ist es für die Verwandten ein Trost, wenn sie seinen Leichnam heimholen können:

Ich sterbe weit entfernt von meinem Lager, aber meine Verwandten sind zahlreich,
meine Leiche wird durch Mut und Opferwilligkeit heimgebracht werden [53].

Auch in dem Gedanken, daß ein gewaltsamer Tod gerächt werden soll, liegt für den Orientalen eine gewisse Beruhigung. Es sei auf die in § 4 mitgeteilten Lieder verwiesen [54]. Noch folgender Gesang möge angeführt werden:

Sie (seine Stute) lief zu mir erschreckt, und ihr Sattel war leer.
Ihre (neuen) Eigentümer sind bestrebt, durch Anknüpfung von Verhandlungen (den Tod des Herrn zu sühnen) [55].

Endlich ist bereits die Erinnerung an den Heldenmut des Toten und an seine Waffen geeignet, die Hinterbliebenen zu trösten.

Wieder drängt sich dem David der Gedanke an die Tapferkeit der Gefallenen auf. Schneller wie Adler waren sie im Angriff, stärker wie Löwen waren sie in der Schlacht. Da der Orientale den Vergleich des Menschen mit Tieren liebt, so können solche Bilder auch in der Totenklage nicht überraschen. Der Löwe ist der König der vierfüßigen Tiere, der Adler König der Vögel. Auch Ezechiel beschreibt in einem Klageliede die Könige Joachaz und Jojachin von Juda als Löwen (29, 3. 5) und nennt den Pharao ein Krokodil im Nil (32, 2), nicht im verächtlichen Sinne, sondern weil das Krokodil ein für Ägypten charakteristisches Tier ist und derartige Kräfte besitzt, daß es nicht leicht von einem Gegner überwältigt werden kann. Ebenso wird in heutigen Leichenliedern der Tote, zumal wenn er im Kampfe sein Ende gefunden, mit einem Löwen, einem Wolf, einem Falken, einem Adler oder einem Habicht verglichen oder auch mit einem Kamel; selbst letzteres Bild soll ihn ehren, denn das Kamel ist für den Araber ein sehr nützliches Tier.

Und möge deine Stimme nicht verstummen!
O Grab, wenn du den Löwen kenntest, den du eingeschlossen hast [56].

Sichtbar wurde die Flinte, aber der Löwe kam nicht [57].

[52] Musil 439. [53] Musil 440. [54] s. oben S. 24. 26.
[55] Musil 444. [56] Littmann 130 Nr. 45.
[57] Dalman 335; gemeint ist der Tote, der die Flinte trug.

Gonem erreicht den Feind und würgt,
wie in der Herde würgt der Wolf [58].

O Leute, o Leute, dieser Vogel und dieser Falke!
Wie kommt es, daß er so eilig von seinen Freunden schied? [59]

Es kam zu uns die schnelle Schimmelstute und vergoß reichlich Tränen.
Ich sagte ihr: O Schimmelstute, kehr zurück, bring mir sichere Nachricht!
Sie erwiderte: Sie erschlugen den Teuren, und der Habicht, der in meinem Sattel war, flog fort [60].

Prachtvoll war das Gefecht der Reiter, o Tapfere, prachtvoll.
Kleines Gestein und der Sand zerstob unter den Füßen der Rosse,
als Hogr, der Jüngling, der diesem Adler gleich,
an ihren (der Stute) Ohren vorbei die blaue Schärfe der Lanze schleuderte [61].

Ich will weinen über den, der wegstößt das Schwere von mir,
und das starke Kamel, den Träger der schweren Lasten [62].

O Weiße mit den tätowierten Armen,
o Weiße, dein Kamel fiel auf dem Kampfplatz [63].

Ein Jüngling wird mit einer Antilope verglichen:

Mein Herz liebt die Blonden,
deren Hals gleich ist der Antilope und schöner [64].

Für Frauen und Mädchen wählt man das Bild der Taube, der Stute, der Antilope oder der Pflanze:

Es blickte auf mich eine Taube hinter dem Pfeiler hervor.
Sie sagte: Es gingen die Nächte des Wohlseins, und die schwarzen Nächte kamen [65].

O die junge Stute, unter den Pferden die schnell eilende,
ihre Zügel sind mit Perlen und Korallen besetzt [66].

Nach Wasser gingen zum Orontes Antilopen.
Wegen ihrer Schönheit konnte ich nicht mehr schlafen.

---

[58] Wetzstein 299; Gonem ist der Name eines Häuptlings.
[59] Littmann 134 Nr. 111.
[60] Musil 445; der Reiter stürzte tot aus dem Sattel.
[61] Musil 446.
[62] Dalman 323; gemeint ist der Gatte.
[63] Musil 444. [64] Dalman 333. [65] Dalman 329.
[66] Littmann 116 Nr. 39.

O weh, der den Nasenring anlegte,
er geht davon, im Wasser ertrunken! [67]
Ihr Mädchen, o gelb gewordene Pflänzchen,
O ihr, die ihr liegt im Staube! [68]

Gelegentlich wählt die Sängerin auch ein Bild, um den Schmerz der Trauernden zu beschreiben:

Ich will um dich weinen wie eine Taube,
die auf dem Baume sitzt und klagt [69].

In der 5. Strophe V. 24. 25 ruft David auf, um Saul zu trauern. Er wendet sich dabei an die „Töchter Israels"; denn den Frauen lag es in erster Linie ob, den Klagegesang anzustimmen [70]. Die Anrede erklärt sich daraus, daß bei der Leichenklage die Vorsängerin gern an die Anwesenden die Aufforderung richtete, den Toten zu beweinen und zu beklagen [71]. Um seine Mahnung zu unterstützen, führt David den Israelitinnen vor Augen, welchen Verlust sie durch des Königs Tod erlitten haben. Da er in der vorhergehenden Strophe seiner Heldentaten gedacht hat, so erinnert er sie nun daran, daß Saul ihnen von seinen Kriegszügen stets Geschenke mitgebracht hat. Daß man nach einem glücklichen Kampfe Beute machte, war, wie dem antiken Menschen überhaupt, so auch dem Israeliten selbstverständlich (Ri 5, 30; 8, 24 ff.; 1 Sm 30, 16 ff.; Is 9, 2). Der Hinweis darauf, daß der Verstorbene mit Beute beladen zurückkam, findet sich auch im heutigen Leichenlied:

Sie pflegten des Nachts wegzuziehen, ohne mich zu wecken,
brachten Beute und beglückten mich [72].

6. Strophe V. 26. 27. Am Ende des Liedes erinnert David an den Verlust, der ihn persönlich getroffen: sein bester und treuester Freund ist nicht mehr. Während er bisher von den beiden Helden in der dritten Person gesprochen, redet er nun Jonathan an und nennt ihn zärtlich „mein Bruder". Die Totenklage war ja in erster Linie Klage der Verwandten und der nächsten Freunde. David läßt uns die Empfindungen miterleben, die ihn beherrschen. Wer vermöchte ihn zu trösten! Nie wird er Ersatz für den verlorenen Freund finden! Wie grausam ist doch der Tod, daß er Menschen auseinanderreißt, die sich in inniger Liebe zugetan sind, und Lücken schafft, welche nicht mehr ausgefüllt werden. Dieser verzweifelte Ausbruch des Schmerzes gibt sich auch in folgenden Liedern kund. Der Tote be-

[67] Dalman 321; es handelt sich um zwei im Orontes ertrunkene Mädchen.
[68] Dalman 319.
[69] Littmann 133 Nr. 96.
[70] s. oben S. 4 ff.
[71] s. S. 29 f.
[72] Musil 432.

dauert durch den Mund der Klagefrau seine Kinder, die nun des Ernährers entbehren, und seine Gattin, die er in Not und Elend zurückgelassen hat:

Ich wollte von neuem am Tische sitzen
und zu meinen Kindern kommen in den festlichen Nächten [73].
Ich höre, wie meine Kinder zu mir sagen:
„Vater, warum bist du von uns gegangen?"
Meine Frau spricht zu mir: „Mein Herr,
du hast mir deine Kinder hinterlassen, und ich habe doch nichts!" [74].

Der Witwer verlangt nach der Gattin, der Mutter seiner Kinder, die Witwe, nun der Armut preisgegeben, sehnt sich nach dem Gatten:

O Verheerung meines Hauses,
o Verlassenheit meiner kleinen Kinder!
Wer wird euch Brot backen,
wer für euch waschen? [75]
Du hast mich verlassen, und doch hast du (für mich) so viel gezahlt! [76]
Es ereilte uns ein Hungerjahr, es ereilten uns Heuschrecken,
es verschwand der Schmuck von den Köpfen der Angesehenen,
und doch hast du mich allein gelassen, o Vater meiner Kinder! [77]
O unser junger Häuptling, der du Furcht einflößtest,
du hast uns zurückgelassen wie verstoßene Frauen [78].

Das verwaiste Kind verlangt nach der Liebe seiner Mutter:

O du Gütige, du Mutter mit dem reinen Herzen!
Du bist fortgezogen, nicht kann ich irgend einen Ersatz für dich finden [79].

Die der Mutter beraubten Kinder werden von den Klagenden bemitleidet:

Die Mutter der Kinder ist ausgestreckt.
O schade um sie! Sie starb so jung
und hinterließ ihre Kinder [80].

Ebenso findet das Waisenkind Mitgefühl:

Ihr Waisenkind steht am Kessel,
und sein Herz fürchtet sich vor dem Rufen [81].

---

[73] Littmann 114 Nr. 14. [74] Littmann 114 Nr. 16. 17.
[75] Dalman 319. [76] Musil 435. [77] Musil 435.
[78] Musil 441. [79] Kahle Nr. 226. [80] Musil 437.
[81] Littmann 131 Nr. 54; das Kind erscheint verhärmt, verschüchtert, der Barmherzigkeit Fremder überlassen.

Die Schwester jammert um den Bruder, der bisher für sie gesorgt hat:

Mein Bruder, meiner Mutter Sohn, hat mich getragen,
und im Jahre der Teuerung ward er meiner nicht überdrüssig [82].
O Brüderchen, bin ich nicht dein Schwesterlein?
Schmerzt nicht dein Herz um meinetwillen? [83]
Wir sind entblößt, es zeigt sich das Fleisch der Schultern.
Steh auf, stütze dich, o mein Brüderchen, und schau!
Vielleicht wird dir dein Herz wehtun meinetwegen [84].

Wenn ein Mensch in der Blüte seiner Jahre sterben muß, so erschüttert dies besonders und erregt das Mitleid:

Was ist das für eine junge Frau! Wie schade ist's um sie!
Ihr Haupt ist noch nicht ergraut, ihre Füße sind noch nicht gekrümmt! [85]
Das Antlitz der jungen Frau ist, ach, im Staube vergraben,
ihr blondes Haar und ihr schlanker Leib [86].

Zwei einander entgegengesetzte Motive, die schmerzliche Trennung für immer einerseits, die Notwendigkeit, sich in das unabänderliche Schicksal zu fügen, anderseits, sind schön im folgenden Klageliede verbunden. Der früh ins Grab gesunkene Sohn spricht zur Mutter:

O Mutter, steh auf, sag mir Lebewohl,
und zwischen den Augenbrauen küsse mich!
O daß wir uns auf so lange von dir entfernen!
O Mutter, sprich: „Das tut nichts!" [87].

Erwähnt sei noch ein Lied, in welchem abwechselnd die Verwandten und der Tote klagen; die Verwandten möchten den Toten ins Leben zurückholen, der Tote bittet, ihm zu helfen — es ist umsonst:

Ach, wenn er doch zu lösen wäre!
Wahrlich, ich zahlte das Lösegeld!
„Löst mich, teure Blutsverwandte,
mit feingliedrigen Rossen."
Ach, wenn er doch zu lösen wäre!
Wahrlich, ich zahlte das Lösegeld!
„Löst mich, meine lieben Brüder,
mit jungfräulichen Mädchen" [88].

---

[82] Littmann 128 Nr. 2.
[83] Musil 435. [84] Musil 436.
[85] Littmann 115 Nr. 32. [86] Littmann 115 Nr. 33.
[87] Littmann 128 Nr. 9. 10. [88] Wetzstein 298.

Auch in der Klage der Istar und der Isis kommt der Schmerz der ihres Kindes beraubten Mutter wie das Weh der an der Leiche ihres Mannes stehenden Gattin und der Kummer der ihres Bruders entbehrenden Schwester zum Ausdruck [89].

Um seine Elegie abzuschließen, wiederholt David den Weheruf.

Ach, die Helden sind gefallen,
die Waffen des Kampfes zerbrochen!

Die Helden nennt er hier bildlich „Waffen des Kampfes". Schulz erinnert an das Dichterwort:

In dem wilden Kriegestanze
brach die schönste Heldenlanze.

§ 6. Das Klagelied als Mittel der prophetischen Predigt.

Es wurde bereits erwähnt, daß in Israel das Klagelied nicht nur auf die Fälle beschränkt war, in welchen Verwandte und Freunde ihrer Trauer über den Tod geliebter Personen Ausdruck gaben, sondern daß die Propheten Rhythmus wie Gedanken desselben gern benutzen, um ihre Predigt wirkungsvoller zu gestalten [1]. Aber während die Leichensängerin in der Regel den Gefühlen Worte verlieh, welche die Trauernden empfanden, mußten die Propheten gegen die Vorstellungen ihrer Hörer ankämpfen. Diese sahen nur die glückliche Gegenwart oder glaubten doch an eine rosige Zukunft und vermochten sich in ihrem Optimismus nicht zu denken, daß eine Katastrophe über sie hereinbrechen würde, daß Jahve Gericht halten könnte über das von ihm erwählte Volk, das ihn verehrte und ihm Opfer darbrachte. Suchten nun die Propheten dem Volke die Augen zu öffnen, so stand ihre Predigt im Gegensatz zu den Erwartungen der Menge, und das Klagelied, in das sie ihre Mahnungen einkleideten, klang schrill in den Ohren der Israeliten, es stand in Kontrast zu der Gegenwart oder zu der Zukunft, so wie sie diese sich vorstellten und begehrten.

Wenn sich die Drohreden der Propheten erfüllten, wenn der Feind ins Land einrückte, so bedeutete dies für einen großen Teil des Volkes den Tod. Denen, welche durch das Schwert des Feindes, durch Hunger und Seuchen endeten, war die Weisjagung der Propheten eine wirkliche Leichenklage. Israel ließ sich durch die Heimsuchungen nicht warnen, bis das Reich unterging, Jerusalem mit seinem Tempel in Trümmer sank und das Zepter Davids zerbrochen wurde. Nun erschien

[89] s. oben S. 6. 7, vgl. noch die S. 5 angeführten Lieder.
[1] s. oben S. 15 f.

den Israeliten die Vernichtung des Gemeinwesens und das Exil noch schlimmer als das Hinscheiden eines einzelnen oder selbst großer Teile des Volkes. Wie der Verlust des letzten Restes politischer Selbständigkeit, wie die gewaltsame Trennung von der Heimat ohne Aussicht auf baldige Rückkehr, wie das durch feindliche Macht erzwungene Weilen in fremdem Lande empfunden wurde, läßt uns der Spruch des Propheten Jeremias 22, 10 ahnen:

Weinet nicht um den, der tot ist,
und klaget nicht um ihn!
Nein, weinet vielmehr um den, der da scheidet;
denn nimmermehr sieht er wieder sein Heimatland!

Die Erklärung dieser Worte gibt der folgende Satz: „Denn so spricht Jahve über Sallum, den Sohn des Josia, den König von Juda, der an Stelle seines Vaters Josia König war: Der von diesem Orte fortgezogen ist, kehrt nicht mehr dahin zurück, sondern an dem Orte, an den man ihn weggeführt hat, stirbt er, und dieses Land sieht ihn nicht mehr." Josias Nachfolger Joachaz, der vor seiner Thronbesteigung den Namen Sallum führte, wurde von dem Pharao Necho II., welcher einen Feldzug unternommen hatte, um den letzten Rest der assyrischen Macht gegen die Meder und die Chaldäer zu stützen, nach Ribla am Orontes vorgeladen. Noch klagten die Judäer um den König Josia, dem drei Monate zuvor der Kampf mit dem Pharao bei Megiddo den Tod gebracht hatte, da mahnte der Prophet, die Trauer um diesen einzustellen und weit mehr den Joachaz zu beweinen: der geht jetzt für immer fort, Necho wird ihn nach Ägypten bringen lassen, er muß in der Gefangenschaft sein Leben beschließen. Die Erfüllung dieses Prophetenwortes ist 4 Kön 23, 31 ff. berichtet. Des Joachaz Los gilt als bejammernswerter denn das Schicksal des Josia; der erlitt einen ehrenvollen Tod für Volk und Reich auf dem Schlachtfelde und wurde im Familiengrabe bestattet, jener bringt in ruhmloser Gefangenschaft seine Tage zu und findet sein Ende in der Fremde.

In den Augen des Volkes glich der Verlust der politischen Selbständigkeit und die Verbannung einem schmachvollen Tode. Als der Prophet Ezechiel die Vision von den Totengebeinen hatte (37, 1 ff.), wurde er belehrt: „Diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. Fürwahr, sie (die Exulanten) sprechen: Verdorrt sind unsere Gebeine, dahingeschwunden ist unsere Hoffnung, es ist aus mit uns!" Wenn die Propheten das Schicksal des Volkes, das seinem Untergange entgegeneilte, seherischen Blickes vorherverkündeten, lag es darum für sie nahe, die Totenklage anzustimmen, als sei es bereits tot. Das gleiche Bild stand ihnen zur Verfügung, wenn sie die

Verbannung weissagten. Sie sangen das Klagelied auf das Land, das, seiner Bewohner beraubt, einem Weibe glich, welches den Gatten und die Kinder verloren hatte, oder sie ließen Jerusalem den Trauergesang beginnen, da der Stadt wie einer Mutter die Kinder genommen waren. Auch dann, wenn die Propheten das Ende der davidischen Dynastie beschreiben wollten, konnten sie die Form des Klageliedes verwenden. Schließlich bot sich ihnen dieselbe an, wenn sie in einem poetischen Bilde den Untergang der Feinde des Gottesvolkes zu verkünden die Absicht hatten; auch diesen sangen sie die Leichenklage.

Indem die Propheten sich die Form des Klageliedes dienstbar machten, benutzten sie viele Motive und gewiß auch manche Wendungen der volkstümlichen Leichenlieder. In seinem religiösen und sittlichen Werte aber ragt das Klagelied, welches sie anstimmten, weit hinaus über die Leichenklage aller Völker. Die Propheten riefen nicht nur ihr Wehe! über das Schicksal des Volkes, sondern kündigten dieses schon im voraus an, und zwar zu Zeiten, da nur die allerwenigsten an einen solchen Ausgang zu glauben vermochten. Und gerade durch das Klagelied mit seinem ergreifenden Rhythmus und seinem erschütternden Hinweis auf Tod und Verlassensein wollten sie das Volk, das sich in seinen Sünden verstockte, noch in letzter Stunde von dem Abgrund, vor dem es stand, zurückreißen. Aber auch dann, wenn sie das Klagelied auf den bereits zugrunde gegangenen Staat wie auf das exilierte Volk und das entthronte Königshaus anstimmten, predigten sie Gottes Gerechtigkeit und Gottes Liebe: Israel soll sich bessern, dann wird es zu neuem Leben erstehen, mit dem „Tode" ist nicht das Ende überhaupt gegeben. Diese Betrachtungsweise leitete die Propheten sogar, wenn sie Israels Feinden das Leichenlied sangen: Gottes Gerechtigkeit und Liebe triumphiert, er wird sich des geläuterten Israel wieder annehmen und dessen Widersacher untergehen lassen. Aber auch die Gegner des Gottesvolkes finden nicht darum ihr Ende, weil sie Israel bekämpfen, sondern weil sie sich im Hochmut gegen Gott auflehnen.

§ 7. Die Totenklage des Propheten Amos.

Vom König Jeroboam II. berichtet das Königsbuch kurz aber vielsagend: „Er eroberte das Gebiet Israels zurück vom Eingang nach Hamath bis zum Meere der Steppe" d. i. bis zum Toten Meere (4 Kön 14, 25). Nach langen wechselvollen Kämpfen mit dem Aramäerreich Damaskus erlebte unter diesem kraftvollen Herrscher, welcher

41 Jahre regierte, das Nordreich eine Zeit der Blüte wie nie zuvor. Jeroboam vermochte die Grenzen seines Gebietes so weit auszudehnen, daß Israel und Juda zusammengenommen beinahe den Umfang hatten, wie er zur Zeit Salomos gewesen war. Das Ostjordanland kam wieder in den Besitz des Reiches Israel, ebenso wurden die Moabiter unterworfen. Diese Erfolge waren in der Hauptsache freilich bedingt durch die politische Konstellation. Damaskus war durch die Kriegszüge Assurs nach dem Westen geschwächt, Assur aber war gerade damals nicht in der Lage, in Syrien energisch aufzutreten, da es unter inneren Wirren litt. Mit jener Vermehrung der äußeren Macht verband sich ein unverkennbarer Wohlstand im Inneren. Die glücklichen Zeiten Davids und Salomos schienen wiedergekehrt zu sein. Wer hätte da zweifeln wollen, daß Jahves Segen auf seinem Volke ruhte! Die Israeliten gaben sich ja auch Mühe genug, Gottes Wohlgefallen sich zu erhalten, indem sie seine Feste mit aller Pracht begingen und ihm reiche Opfer darbrachten! Was sie noch erwarteten, war der „Tag Jahves"; Gott sollte eingreifen, er sollte die feindlichen Nationen vollends demütigen und sein Volk über alle seine Gegner triumphieren lassen. Doch gerade als an heiliger Stätte, zu Bethel, alles sich lautem Jubel hingab, da stimmte dort ein Prophet, Amos, auf das Nordreich die Totenklage an (Am 5, 2):

Gefallen ist, nicht steht wieder auf
die Jungfrau Israel!
Niedergeworfen ist sie auf ihr Land,
keiner richtet sie auf!

Das Maß der Sünde ist voll. Gott hat oft genug gewarnt. Aber Mißwachs und Teuerung, Dürre und Heuschreckenplage, selbst Pest und Erdbeben haben das Volk nicht zur Besinnung gebracht. Überall herrscht Ungerechtigkeit. Der Arme wird bedrückt und schändlich ausgebeutet, die Richter lassen sich bestechen, der Reiche schlemmt im Überfluß, der notleidende Schuldner wird wegen eines Paars Schuhe in die Sklaverei verkauft. Wenn man Jahve so eifrig Opfer darbringt, so ist das nicht anders, als wolle man ihn durch Geschenke beeinflussen. Daß er Gebote gegeben hat, die ein sittliches Leben verlangen, daran denkt niemand. Er hat es untersagt, ihn unter einem Bilde zu verehren, er hat die Israeliten, welche in der Wüste das goldene Kalb gefertigt hatten, gezüchtigt, und doch hat man ihm Stierbilder errichtet und betet ihn unter diesen an. Nun soll der „Tag Jahves" anbrechen, aber er wird anders ausfallen, als sie ihn sich vorgestellt haben. Für Israel bedeutet er das Gericht. „Wehe denen, die den Tag Jahves herbeisehnen! Was soll euch Jahves Tag? Er ist ja Finsternis und

nicht Licht!" (5, 18). Darum wird „auf allen Plätzen Wehklage herrschen, und auf allen Straßen wird man rufen: Wehe! Wehe!" (5, 16). Im Geiste erblickt Amos bereits den Leichenzug, und schon sieht er das offene Grab.

Amos ist der erste Prophet, welcher die Klage um Verstorbene auf Israel als Volk überträgt und sie als Mittel der prophetischen Predigt benutzt. Indes war diese Anwendung des Leichenliedes bereits dadurch vorbereitet, daß die Israeliten, wenn sie von einem großen nationalen Unglück getroffen wurden, ihrer Trauer in einer Form Ausdruck gaben, wie sie bei Todesfällen üblich war. Wie die eigentliche Totenklage ist das Lied des Amos nur kurz. Mit wenigen ergreifenden Worten verkündet es die Tatsache, daß das Reich sein Ende findet. Möge sich niemand falschen Hoffnungen hingeben! In zwei fast gleichlautenden Wendungen schärft der Prophet die für unmöglich gehaltene Vorstellung ein: „nicht steht sie wieder auf", „keiner richtet sie auf". Indes streckt sogar jetzt noch Jahve seine rettende Hand aus: „Fraget nach dem Guten und nicht nach dem Bösen, damit ihr am Leben bleibet!" (5, 14). Gerade die Totenklage soll die Israeliten zur Einsicht bringen, sie ist das letzte Angebot der göttlichen Gnade, unabwendbar ist der Tod, wenn sie in diesem äußersten Augenblicke Jahves Güte von sich weisen.

Es gibt Umstände, unter denen der Tod besonders schmerzlich erscheint, wie wenn ein tapferer Mann durch Meuchelmord umkommt[1], oder wenn den Kindern die Mutter genommen ist und die Hinterbliebenen in Not und Elend zurückgelassen sind, oder wenn ein Mensch in der Blüte seiner Jahre ins Grab sinkt. Die Sängerin verfehlte nicht, auf solche Momente hinzuweisen, um die Trauernden zu um so heftigerer Wehklage anzueifern[2]. Der antike Mensch empfand es nun als sehr erschütternd, wenn eine Jungfrau starb. Sie hatte keinen Gatten und keine Kinder gehabt, die sie liebend hätte betreuen dürfen und die nun um sie jammern. In der Antigone des Sophokles beklagt die Heldin ihren Tod, bevor sie sterben muß, so früh schon und unvermählt (853—860. 921—926. 940—942. 955—958):

Noch lebend bringt
mich Hades, der alle bestattet, zur Ruh,
zum Acheronstrande.
Der Hochzeitsfeier entbehrend
vernahm ich nimmer des Brautgesangs
lautjubelnde Klänge.

[1] s. oben S. 22.
[2] s. oben S. 39 ff.

Mich führte der Acheron heim
als Neuvermählte.
Unbetrauert, ohne Freund und gattenlos,
zieh ich elend jetzt den Weg, der meiner harrt.
Nimmer das heilige Auge der himmlischen Sonne
darf ich schauen, ich Arme,
keine Tränen fließen meinem Lose,
keine Freunde trauern.
Ich, die letzte,
ich steig hinab zum allerschlimmsten Los,
bevor sich meines Lebens Ziel erfüllt.
Und jetzt faßt er mich an mit harter Hand
und führt mich fort, die unvermählte Braut.
Mir wird die Hochzeit und das Eheglück,
die Pflege zarter Kinder nicht zuteil.

Wie die Israeliten den Tod einer Jungfrau beurteilten, zeigt uns die Erzählung von dem Opfer des Richters Jephte (Ri 11, 37—40). Als der Vater seiner Tochter ankündigt, daß sie sterben muß, weil er sich durch sein Gelübde Jahve gegenüber verpflichtet glaubt, ergibt sie sich gehorsam und heroisch in ihr Schicksal, nur bittet sie ihn um zwei Monate Frist, „daß ich meine Jungfrauschaft beweine, ich und meine Gefährtinnen". Und der Vater erfüllt ihr diesen letzten Wunsch. „Da ging sie mit ihren Gefährtinnen hin und beweinte ihre Jungfrauschaft auf den Bergen." Als sie dann zurückkehrte, vollzog er an ihr das Gelübde. „Sie aber hatte keinen Mann erkannt. Und es ward zur Sitte in Israel: Alljährlich gehen die Töchter Israels hin, um die Tochter Jephtes aus Gilead zu beweinen, vier Tage im Jahre." Der Tod einer Mutter, die unmündige Kinder hinterließ, ging den Israeliten nicht so nahe wie der Tod eines Mädchens, welches das Lebensziel des Weibes nicht erreicht hatte. Wenn darum der Prophet androht, daß der Krieg zahllose Opfer fordern werde, so weist er darauf hin, daß viele Witwen nicht leicht zu einer neuen Ehe gelangen, viele Jungfrauen nicht einen Gatten finden werden; ihr Lebensglück ist zerstört. „An jenem Tage werden sieben Frauen einen Mann ergreifen: Unser Brot wollen wir essen und selbst uns kleiden, nur werde dein Name über uns genannt, nimm weg von uns die Schande!" (Is 4, 1; vgl. Is 54, 4.)

Somit hätte die Klage des Amos, welche Israel als Jungfrau betrauerte, ganz besonders die Herzen rühren müssen. Jedoch ließ sich das Volk durch die Ankündigung seines Schicksals nicht warnen. Des Amos Wort blieb ein Kassandraruf. Der

Prophet wurde des Landes verwiesen (Am 7, 10 ff.). Darum ging sein Leichenlied in Erfüllung. Jahves Drohung traf ein: „Ich verwandle eure Feste in Trauer und all eure Lieder in Totenklage" (Am 8, 10). Zwischen 760 und 750 v. Chr. hatte Amos seine Klage erhoben. Im Jahre 734 wurde ein großer Teil der Bewohner des Nordreiches in die assyrische Gefangenschaft geführt, und im Jahre 721 hörte es auf zu existieren, um nie wiederhergestellt zu werden.

§ 8. Leichenlieder des Propheten Jeremias.

Etwa anderthalb Jahrhunderte, nachdem Amos dem Nordreich das Ende verkündet, stand das Reich Juda vor dem Untergang. Eine religiöse Reform des Königs Josia hatte keine dauernde Umwandlung der Gesinnung des Volkes zur Folge. Nachdem die Schlacht bei Megiddo ihm das Leben gekostet (i. J. 609 v. Chr.), predigte der Prophet Jeremias tauben Ohren. Auch die Heimsuchungen, die Jahve über das Volk kommen ließ, führten dessen Bekehrung nicht herbei. Da klagte der Prophet voll Mitleid mit den Verblendeten (8, 23)[1]:

O daß doch mein Haupt voll Wasser wäre
und mein Auge ein Tränenquell,
daß ich weinte Tag und Nacht
um die Erschlagenen meines Volkes[2].

Unter seinen vielen Weissagungen, in denen er Juda die Strafe androhte, begegnet uns auch die Form des Klageliedes.

9, 9. Über die Berge stimmet an den Trauergesang
und über der Steppe Fluren das Leichenlied:
„Verödet sind sie, niemand ist, der über sie wandert,
und nicht vernehmen sie der Herden Laut.
Die Vögel des Himmels und das Wild
sind weggeflogen, fortgezogen."

Seherischen Blickes fordert Jeremias auf, den Grabgesang auf Juda anzustimmen. Die Katastrophe tritt so sicher ein, daß der Prophet sie nicht ankündigt, sondern sie beschreibt, als sei sie bereits erfolgt. Das Land ist verödet, die Heimat verlassen. Kein Pflug zieht Furchen, nirgends sieht man eine Herde weiden, Totenstille herrscht, wo vor kurzem noch das Jauchzen der Schnitter, die Zurufe der Hirten, das Blöken der Schafe ertönte. Auch der Fremde meidet die Gegend, in der das Leben erstorben ist, und sogar die Vögel

[1] Bei der Behandlung des Textes ist hauptsächlich die griechische Übersetzung berücksichtigt.

[2] vgl. die Aufforderung an die Trauerversammlung, mit den Angehörigen zu weinen, S. 25. 29 f.

und das Wild verlassen die menschenleere Öde. Das Klagelied gilt dem Lande, das personifiziert wird. Es muß die Verheerung durch den Feind über sich ergehen lassen. So werden ja auch die Berge von Gilboa angeredet (2 Sm 1, 21)[3].

Noch dramatischer ist das folgende Stück:

9, 16. Rufet den Klagefrauen, daß sie kommen,
und sendet zu den (des Wehgesanges) Kundigen.

17. Eilends sollen sie kommen
und auf uns anstimmen den Trauergesang,
daß unsere Augen von Tränen fließen,
unsere Wimpern von Wasser triefen.

18. Horch! Klage wird laut von Sion her:
„Ach, wir sind vergewaltigt!
Tief müssen wir uns schämen.
Verlassen sollen wir das Land,
aufgeben unsere Heimat."

19. Ja höret, ihr Frauen, Jahves Wort.
Euer Ohr nehme auf, was er spricht.
Lehret eure Töchter Trauergesang
und eine die andere das Klagelied:

20. „Es stieg der Tod uns durch die Fenster,
drang ein in unsere Paläste,
raffte weg das Kind von der Straße,
die jungen Männer von den Plätzen."

21. „Es liegen der Menschen Leichen
umher auf weitem Gefild
wie Ähren hinter dem Schnitter,
und keiner liest sie auf."

Während Jeremias in dem vorher angeführten Liede 9, 9 das Unheil beschreibt, welches dem Lande bevorsteht, malt er jetzt das Gericht, das über Jerusalem hereinbricht. Nachdem er dort seine Worte vornehmlich an die Landleute gerichtet, wendet er sich nun an die Bewohner der stolzen Hauptstadt, die, weil sie auf ihn nicht gehört haben, bald tief gedemütigt werden sollen. Das Ende, für viele der physische Tod und für das Gesamtvolk der politische Tod, der völlige Verlust der Selbständigkeit, und das Begräbnis, der Abtransport in die Verbannung, steht so sicher und so nahe bevor, daß bereits die Leichenklage angestimmt werden kann. „Rufet die Klagefrauen", auf daß sie

[3] Zur Personifikation vgl. die oben S. 34 f. angeführten Beispiele.

bei diesem Trauerfall ihres Amtes walten. „Kundige" nennt sie der Prophet, weil sie viele Lieder wissen müssen und ihre Tätigkeit nicht unbedeutende Fähigkeiten voraussetzt [4]. Ungesäumt sollen sie ihre Totengesänge anstimmen, so ergreifend, daß alle in lautes Jammern ausbrechen. Aufgabe der Klagefrauen war es ja, die traurige Stimmung zu wecken und zu erhöhen. V. 18 setzt voraus, daß die Klagefrauen der Aufforderung Folge geleistet haben und in Jerusalem (Sion), der Hauptstadt, zusammengekommen sind. Dort singen sie ihr Klagelied, und der Prophet lenkt die Aufmerksamkeit seiner Hörer auf den Text desselben. Das Lied, das mit dem Weherufe „Ach!" beginnt [5], ist kurz. Oft redet der Tote durch den Mund der Sängerinnen die Leidtragenden an [6]. So klagen hier die Bewohner Jerusalems, die in die Gefangenschaft wandern müssen, mithin den „Tod" erleiden; denn der Abschied von der Heimat ist schlimmer als der physische Tod [7]. Für den antiken Menschen war Unglück gleichbedeutend mit Schande; denn die Feinde sparten des Hohnes nicht [8].

Mit V. 19 ergreift der Prophet das Wort. Er wendet sich an die Klagefrauen; denn er will ihnen einen neuen Sang lehren, welchen Gott ihm eingegeben hat. Auf das Ereignis, um das es sich handelt, passen ja nicht recht die Lieder, welche die Klagefrauen wissen. Diese aber sollen seinen Sang ihren Töchtern vererben. Die Klage, welche der Prophet nun vorträgt, wird also noch von der nächsten Generation gesungen werden. Sie wird ein ständiges Trauerlied sein; denn die Heimsuchung, über welche sie jetzt jammern, trifft in ihren Wirkungen auch das folgende Geschlecht.

Zwei Lieder sind es, welche Jeremias bietet. Im ersten Gesang V. 20 erscheint der Tod als Eroberer und Plünderer. Vor dem Knochenmanne gewährt kein Ort Sicherheit, selbst durch die Fenster dringt er, von wo man ihn nicht erwartet. Kein Mensch kann ihm entgehen, auch der Vornehme in seinem Palast ist nicht gegen ihn gefeit, und sogar die Kinder, die den Ernst der Stunde noch nicht begreifen, und die Jugend, die sich ihres Lebens freut, werden von ihm hinweggerafft. Zu der Personifikation des Todes vgl. die Personifikation des Hades und des Acheron in der Klage der Antigone [9]. Mit dem zweiten Lied V. 21 tritt uns ein neues Bild vor Augen. Erbarmungslos ist der „Schnitter Tod" durch das Feld gegangen. Ohne Wahl hat er die Ähren hingemäht, die für die Ernte reif waren. Nun liegen sie am Boden, aber niemand kümmert sich um sie: Das Volk ist reif für den Untergang. Auf den Fluren Judas wird es bald aus-

[4] s. oben S. 7 ff. [5] s. oben S. 30. [6] s. oben S. 5. 25. 41.
[7] s. oben S. 43. [8] s. oben S. 34. [9] s. oben S. 46.

sehen wie auf einem Felde, auf dem die Schnitter ihr Werk vollbracht haben, nur daß die Leute fehlen, welche die Ähren sammeln. Reihenweise werden die Toten hingestreckt liegen, doch die Ehre des Begräbnisses wird ihnen versagt bleiben. Der Prophet bietet mehrere Gedanken, welche das Verhängnis als besonders schmerzvoll erscheinen lassen: die blühende Jugend muß sterben, zahllos sind die Toten, die Leichname werden nicht bestattet. Dieses Bestreben, in der Totenklage Umstände zu verwenden, welche den Schmerz der zu der Leichenfeier Versammelten zu erhöhen und das Mitleid zu wecken imstande sind, begegnete uns schon V. 18 in dem Hinweis auf den erfahrenen Schimpf [10]. Dem Bilde, welches die Judäer als reife Ähren zeichnet, ist ähnlich das Gemälde in Is 40, 6. 7:

Alles Fleisch ist Gras,
und all sein Liebreiz ist wie die Blume des Feldes.
Es verdorrt das Gras, es welkt die Blume,
wenn Jahves Odem bläst darein.

Mit dem Hinweis, daß die Leichen unbeerdigt herumliegen, den wilden Tieren zum Fraß, kann man die Lieder vergleichen, welche an die Verwesung des Entschlafenen erinnern, um den Hörern den Tod in seiner ganzen Furchtbarkeit vor Augen zu stellen:

Der Wurm wird sie fressen, ehe sie verwest ist.
Ihr Fleisch ist durchlöchert und im Grabe geblieben [11].
Blicket und sehet, meine Hände sind vertrocknet,
und der Wurm der Verwesung ist in mich eingedrungen [12].

§ 9. Das Buch der Klagelieder.

Der Prophet Jeremias hatte mit seinen Mahnungen und Warnungen im Südreich so wenig Erfolg wie vordem Amos mit seiner Predigt im Nordreich. Seine Drohweissagungen erfüllten sich, Jerusalem wurde von den Chaldäern zerstört, und die Blüte des Volkes wanderte in die Gefangenschaft nach Babel, nachdem viele Tausende während der Belagerung der Hauptstadt den Tod gefunden hatten. Weil Jeremias stets der Auflehnung gegen die Oberherrschaft Nebukadnezars widerraten hatte und während des Krieges dafür eingetreten war, daß man die Gnade der Chaldäer anriefe und die Stadt übergäbe, erhielt er von den Siegern die Erlaubnis, im Lande zu bleiben, wo er dem Rest des

[10] vgl. zu diesem im Klagelied häufigen Elemente die oben S. 25. 39 ff. 46 ff. angeführten Beispiele.
[11] Littmann 115 Nr. 35.
[12] Littmann 118 Nr. 71; es spricht der Tote.

Volkes ein Berater sein konnte. Was der Prophet tränenden Auges und blutenden Herzens verkündet hatte, war schmerzvolle Wirklichkeit geworden. Grämte sich Jeremias vorher über die Verstocktheit der Judäer und über das nahende Schicksal, so mußte er jetzt auf den Ruinen der Stadt klagen über das Unheil, das hereingebrochen war. „Und es geschah, nachdem Israel in die Gefangenschaft geführt und Jerusalem zur Wüste geworden war, setzte sich Jeremias weinend hin und dichtete diesen Trauergesang auf Jerusalem." Mit diesem Satze leitet die alte griechische Übersetzung des AT das Buch der Klagelieder ein. Schon durch das erste Wort ʾecha „Ach!" als Leichenklage gekennzeichnet, im Talmud kinoth „Klagelieder" genannt, weist diese Schrift zum größten Teil auch den typischen Klageliedvers auf; dieser ist überhaupt zuerst in ihr entdeckt worden. Für den Zweck, den der Dichter verfolgte, mußte sich ihm die Form des Klageliedes geradezu aufdrängen: ein großer Teil des Volkes tot, ein anderer Teil gefangen in der Fremde, die Hauptstadt und der Tempel in Trümmern, das Reich Davids vernichtet und die, welche vor dem Tod und dem Exil bewahrt geblieben waren, in Schmerz und Verzweiflung. Der Prophet aber suchte durch seine Klage ein religiöses Ziel zu erreichen. Er wollte die Judäer, welche durch ihre Sündhaftigkeit dieses Elend verschuldet hatten, zu Gott zurückführen, dem sie solange getrotzt. Die Klagelieder stellen also in dieser Hinsicht eine Fortsetzung seiner Predigt vor und sind nach ihrer religiösen Seite mit den oben besprochenen Leichenliedern des Amos und des Jeremias zusammenzustellen. Da aber die Lage sich völlig gewandelt hatte, so besteht auch ein Unterschied. Als einst Amos und Jeremias ihre warnende Stimme erhoben, wollten die Hörer nicht an das Eintreten des Gerichtes glauben; als das Buch der Klagelieder entstand, hatten sie es bereits erlebt und waren durch die Katastrophe zu Boden geschmettert. Der Dichter und die Hörer fühlten sich mithin durch die gleiche Stimmung verbunden.

Im folgenden sollen aus dem Buche einige wichtige Stellen herausgehoben werden, welche die für das Klagelied charakteristischen Gedanken bieten. Mag von der Hand des Propheten auch vielleicht nicht das ganze Buch stammen, sondern nur der größere Teil, so sind doch alle Lieder zu seiner Zeit entstanden und bekunden die gleiche Auffassung des Strafgerichtes. Sie können darum in dieser Darstellung als Einheit behandelt werden.

Die Lieder des Amos und des Jeremias verkünden den Tod Israels. Diese Mitteilung ist bei ihnen Prophetie. Der Dichter der

Klagelieder aber war Zeuge des Unheils geworden, das in jenen Büchern vorhergesagt wird. Er konnte davon absehen, das Ende des Gemeinwesens mitzuteilen, wie ja auch viele wirkliche Leichengesänge nicht ausdrücklich angeben, daß der Beklagte gestorben sei. Ferner wird nicht der Tote angeredet, die Gedichte stellen vielmehr Jerusalem als Witwe und als ihrer Kinder beraubte Mutter hin, die darum doppelt bedauernswert ist; dieselbe klagt ihr Leid, oder der Prophet wendet sich an sie. Außerdem erscheinen als von dem Unglück heimgesucht namentlich die Priester, die Ältesten und die Jungfrauen, letztere darum, weil sie auf das Glück ihres Lebens, die Ehe, verzichten müssen [1]. Dazu werden noch die Wege, welche nach Sion führen, auch Wall und Mauer der Stadt bemitleidet.

1, 4. Die Wege nach Sion trauern,
weil niemand zum Feste kommt.
Alle ihre Tore sind verödet,
ihre Priester seufzen.
Ihre Jungfrauen sind voll Grams,
und ihr selbst ist wehe.

2, 8. (Jahve) versetzte in Trauer Wall und Mauer,
miteinander härmten sie sich ab.

10. Am Boden sitzen da und schweigen still,
die Ältesten der Tochter Sion,
haben Staub auf ihr Haupt gestreut,
mit Trauergewändern sich umgürtet.
Zur Erde senken ihr Haupt
Jerusalems Jungfrauen.

In der Totenklage werden oft Dinge personifiziert, zu denen der Verstorbene in besonderer Beziehung stand, wie die Berge von Gilboa, auf denen Saul und Jonathan gefallen waren (2 Sm 1, 21), oder die Berge Judas, die verödet sind, weil ihre Bewohner den Tod gefunden haben (Jr 9, 9) [2].

Das eigentliche Klagelied singt gern das Lob des Verstorbenen. Es preist seine körperlichen Vorzüge, sein Ansehen, seine Tapferkeit [3]. Die Leichensängerin hat dabei nicht nur die Absicht, den Toten zu ehren und indirekt die Verwandten zu trösten, indem sie dem ihnen Entrissenen Anerkennung widerfahren läßt, sondern sie sucht dabei zugleich den Hinterbliebenen den Verlust, den sie erlitten, so recht zum Bewußtsein zu bringen; deren Tränen fließen dann reichlicher. Alle

[1] s. oben S. 46 f. [2] s. oben S. 34 f. 48. [3] s. oben S. 31 ff.

aber, welche an der Totenfeier teilnehmen, sollen mit den Anverwandten des Hingeschiedenen Mitleid empfinden. Will die Leichensängerin dieses Gefühl um so sicherer wecken, so weist sie hin auf den Gegensatz zwischen Einst und Jetzt, wobei sie neben die trostlose Gegenwart die glückliche Vergangenheit stellt. So gibt sie zu erwägen, daß die Gatten, die vordem in inniger Liebe vereint waren, nun für immer getrennt sind:

O mein glücklichster Morgen, da ich ihn zu finden pflegte
und seinen Hals zu küssen und bei ihm zu sitzen!
Nichts ist mehr in meiner Hand, nicht einmal ein Wunsch,
nein, des Herrn Entscheidung hat ihn getroffen [4].
Wie oft legten wir uns nieder aufs Lager und wie oft umarmten wir uns!
Wie oft haben wir den Atemzug mit den Händen erfaßt! [5]
Ich pflegte nicht zu weinen, und das Weinen war nicht meine Gewohnheit.
Erst dann begann ich zu weinen, als mein Gefährte dahinschwand [6].

Der Schutz und das Ansehen, das die Gattin genossen, als ihr Gemahl noch lebte, und die Geringschätzung, die sie als Witwe erfährt, kommt im folgenden arabischen Liede zum Ausdruck:

Die N. ist eine Taube, im Käfig hat man sie erzogen,
seine (des Gefallenen) schöne Geliebte hat man über alle Frauen erhoben,
bis sie die Hochnasigen niedergetreten haben [7].

Diese Form des Klageliedes wird nun auf Jerusalem übertragen:

1, 1. Ach, wie einsam liegt die Stadt,
(einst) reich an Volk!
Wie ist zur Witwe geworden,
die groß war unter den Nationen!
Die Fürstin unter den Städten
muß Sklavendienst tun!

2, 1. Vom Himmel warf er (der Herr) zur Erde
die Herrlichkeit Israels
und dachte nicht an seiner Füße Schemel
an seinem Zornestage.

[4] Littmann 113 Nr. 1. 2; es spricht hier die Witwe.
[5] Littmann 114 Nr. 7; es spricht der Tote, gemeint ist, daß die Gatten die Hände sich um den Nacken geschlungen haben.
[6] Littmann 114 Nr. 10. [7] Musil 446.

4, 1. Ach, wie schwarz ward das Gold,
entartet das edle Metall,
wurden hingeschüttet Edelsteine
an alle Straßenecken.

2. Die Söhne Sions, die teuren,
sonst mit Feingold aufgewogen,
ach, sie wurden irdenen Krügen gleichgeachtet,
dem Werk von Töpferhänden.

5. Die Leckerbissen aßen,
verschmachten auf den Gassen,
die man auf Purpur trug,
umklammern Düngerhaufen.

7. Reiner als Schnee waren ihre Fürsten,
weißer als Milch,
ihr Leib rötlicher als Korallen,
ihr Gesicht wie Saphir.

8. Schwärzer als Ruß ward ihr Aussehen,
man erkennt sie nicht mehr auf den Straßen,
runzlich ward ihre Haut auf ihrem Gebein,
ausgedorrt ist sie wie Holz.

Wie angesehen war die Stadt, wie geehrt und reich ihre Bewohner, welche körperliche Schönheit besaßen ihre Großen, und wie prächtig waren deren Gewänder! Jetzt ist Jerusalem erobert, eine Beute der Feinde, niemand achtet mehr die Stadt, ihre Bewohner sind zum großen Teil durch Hunger umgekommen, und wer die Katastrophe überlebt hat, zeigt, mag er auch von noch so vornehmer Abstammung sein, ein derartig elendes Aussehen, daß man vor ihm erschrecken möchte. Dem Dichter ist es hier aber nicht in erster Linie und hauptsächlich darum zu tun, die, welche aus der Heimsuchung ihr Leben gerettet hatten, *zu Tränen zu rühren* — deren Schmerz war ja ohnehin übergroß —, sondern er will ihnen zum Bewußtsein bringen, *was der Sünde Lohn ist*. Wie gut war Gott gegen sie gewesen, wie groß muß ihre Schuld sein, daß er sie so streng gezüchtigt hat! Gerade daraus, daß sie von stolzer Höhe tief gefallen sind, sollen sie erkennen, daß sie Gott schwer beleidigt haben. Diese Einsicht wird der Anfang ihrer Bekehrung sein.

Immer von neuem weist der Dichter auf die *Verlassenheit* und die *Hilfsbedürftigkeit der Witwe und ihrer Kinder beraubten Mutter* hin, wie er es schon in den Eingangsworten getan hat: „Ach, wie einsam liegt die Stadt!“ (1, 1). Während aber in

der wirklichen Leichenklage auf diese Weise das Mitleid der Anwesenden wachgerufen werden sollte[8], verfolgen unsere Lieder die Absicht, die Judäer zur Reue über ihre Sünden zu führen. Der Prophet läßt Jerusalem in den verzweifelten Schrei ausbrechen:

1, 12. O ihr alle, die ihr des Wegs vorüberzieht,
schaut nur und sehet,
ob es einen Schmerz gibt wie den meinen,
der mir ward angetan,
mir, die Jahve mit Gram erfüllt hat
am Tage seiner Zornesglut.

Eine Parallele zu dieser Äußerung des Schmerzes finden wir in der Klage Davids um Jonathan (2 Sm 1, 26) und in den arabischen und neuägyptischen Liedern, in welchen die Hinterbliebenen jammern, daß sie sich vereinsamt fühlen und in Not zurückgelassen sind, auch in der Klage der Isis und in dem Weheruf der ägyptischen Witwe[9]. Es mag hier noch der erschütternde Aufschrei erwähnt werden, in welchen im heutigen Palästina die Hinterbliebenen ausbrechen, da sie sich des Liebsten, was sie besessen, beraubt sehen:

O Steine, weinet mit mir, helfet mir!
O Bäume, helft mir weinen![10]

In der Form des Leichenliedes ist ferner die Klage gehalten, welche der Prophet Jerusalem in den Mund legt:

2, 20. Sieh darein, Jahve, und schau her!
Wem sonst hat du solches angetan?
Sollen Frauen ihre Leibesfrucht essen,
die Kinder ihrer Pflege?
Soll im Heiligtum des Herrn gemordet werden
Priester und Prophet?

21. Auf der Erde liegen in den Straßen
Knabe und Greis.
Meine Jungfrauen und meine Jünglinge
fielen durchs Schwert.
Du hast gemordet am Tage deines Zorns,
geschlachtet ohne Erbarmen.

22. Du beriefst wie an einem Fest
die in den Dörfern rings um mir weilten.
Doch gabs an Jahves Zornestage keinen,
der entrann und entkam.

[8] Zu diesem Element der Totenklage s. Beispiele oben S. 25. 41 ff.
[9] s. oben S. 7. 25. 40 f. [10] Littmann 132 Nr. 75.

Die ich gepflegt und aufgezogen,
die hat mein Feind vertilgt.

Der Prophet vertritt hier die Stelle, welche in der eigentlichen Totenklage die Vorsängerin einnimmt, indem sie oft im Namen der trauernden Hinterbliebenen spricht[11]. Die Mutter Jerusalem klagt um ihre Kinder. Mit ähnlichen Worten konnte eine Mutter jammern, deren leibliche Kinder hingemordet worden waren. Schon früher hatte Jeremias eine schmerzerfüllte Mutter um ihre Kinder klagen lassen, die Stammutter, welche hatte sehen müssen, daß die Bewohner des Nordreiches ins Exil geführt wurden (Jr 31, 15):

Horch! In Rama hört man Klage,
bitteres Weinen.
Rachel weint um ihre Kinder,
läßt sich nicht trösten,
um ihre Kinder —,
ach, sie sind nicht mehr!

Mit diesem Wehgesang mag man die Klage vergleichen, welche im heutigen Palästina eine Mutter um ihr totes Kind anstimmt:

Auf, kehr wieder, wenn auch nur auf zwei Tage!
Sieh deine Mutter an, die der Trennungsschmerz zerrissen hat[12].

In der angeführten Stelle (Kgl 2, 22) weist die Mutter Sion darauf hin, daß sie so viele ihrer Kinder durch das Schwert der Feinde verloren hat. Die Ursache des Todes wird in dem Leichenliede wiederholt erwähnt: Meuchelmord (2 Sm 3, 33), das Schwert der Feinde (2 Sm 1, 19). Die Katastrophe, nach welcher das Buch der Klagelieder entstand, war darum so schrecklich, weil nicht nur der Angriff der Chaldäer viele Opfer forderte, sondern unter den Judäern auch noch Krankheiten und Hunger wüteten:

1, 19. Meine Priester und meine Ältesten
verschmachteten in der Stadt,
als sie sich Speise suchten,
ihr Leben zu fristen.

20. Draußen würgt das Schwert meine Kinder,
drinnen die Seuche.

2, 11. Kind und Säugling verschmachten
auf den Plätzen der Stadt.

[11] s. oben S. 4 f. 50. [12] Littmann 132 Nr. 77.

12. Ihren Müttern rufen sie zu:
„Wo ist Brot?“
verschmachtend wie Todeswunde
auf den Plätzen der Stadt,
indem sie ihr Leben aushauchen
an ihrer Mütter Busen.

Dazu kam der politische „Tod“ durch den Verlust der Freiheit und die Hinwegführung in die Verbannung[13].

1,3. Ausgewandert ist Juda vor Elend
und hartem Knechtsdienst.
Es weilt unter den Heiden,
findet keine Ruhestatt.
Alle seine Verfolger holen es ein
mitten in der Bedrängnis.

5. Ihre Kindlein zogen als Gefangene fort
vor dem Bedränger her.

Der Schmerz Jerusalems wird noch dadurch gesteigert, daß die Feinde, welche die Stadt überwältigt haben, nun sich des Erfolges freuen und ihrer spotten, ja daß sogar solche, die an der Eroberung nicht aktiv teilgenommen haben, sie in ihrem Elend verhöhnen. Der Prophet berichtet:

1,7. Die Bedränger sahen zu, lachten
über ihre Niederlage.

Jerusalem selbst aber klagt:

1,21. Alle meine Feinde wissen von meinem Unglück,
freuen sich, daß du es getan.

Der Prophet wendet sich an die Stadt:

2,15. Über dich klatschten in die Hände
alle, die des Wegs vorüberzogen,
zischten und schüttelten das Haupt
über die Tochter Jerusalem:
„Ist das die Stadt, der Schönheit Krone,
die Wonne der ganzen Erde?“

16. Über dich rissen auf den Mund
alle deine Feinde,
zischten und knirschten mit den Zähnen,
sprachen: „Wir haben vernichtet!
Ja, das ist der Tag, den wir erhofft,
wir haben ihn erlebt, gesehen.“

[13] s. oben S. 43. 50.

Händeklatschen, Zischen und Schütteln des Hauptes wie das weite Öffnen des Mundes sind Äußerungen der Verspottung und der Schadenfreude, das Knirschen mit den Zähnen ist ein Zeichen befriedigter Wut. Wie schmerzlich die Schadenfreude empfunden wurde, zeigen Stellen wie 2 Sm 1, 20; Jr 9, 18 u. a.[14].

Es ist darum kein Wunder, wenn ein Weib, das eine derartige Heimsuchung erfährt, auch körperlich leidet, wie ja ein großer Seelenschmerz die Gesundheit höchst nachteilig beeinflußt. Das personifizierte Jerusalem klagt, daß sie „siech" ist (1, 13), daß „ihr Inneres glüht und ihr Herz sich ihr im Busen umdreht" (1, 20); dazu vgl. das arabische Lied:

O Trauer über sie, sie zerschnitt meine Eingeweide,
sie zerschnitt mein Herz und die Gedärme[15].

Jerusalems Gefühle brechen sich in einer Flut von Tränen Bahn:

1, 2. Sie weint und weint in der Nacht,
Tränen netzen ihre Wangen.

Auch der Prophet mahnt Jerusalem zu weinen; denn Tränen erleichtern das schmerzerfüllte Herz:

2, 18. Laß deine Tränen rinnen wie einen Bach
bei Tage und bei Nacht.
Gönne dir keine Ruhe,
nicht raste dein Augapfel.

Und Jerusalem selbst klagt:

1, 16. Darüber muß ich weinen,
mein Auge zerfließt in Tränen.

Ebenso fordert David die „Töchter Israels" auf, um Saul zu weinen (2 Sm 1, 24). Der Prophet Jeremias möchte weinen um die Erschlagenen seines Volkes (Jr 8, 23), er will, daß die Klagefrauen mit ihrem Liede die Herzen rühren, auf daß die von dem Unglück Heimgesuchten in Tränen ausbrechen (9, 17)[16]. Auch in den heutigen Klageliedern werden die Hinterbliebenen ermahnt, Tränen zu vergießen, oder diese weisen darauf hin, daß sie den Toten beweinen. Hier sei zum Vergleich folgendes Lied angeführt:

Ich will mein Auge zubinden um deinetwillen
und sagen: Es ist dahin!

---

[14] s. oben S. 34. 49 f.

[15] Musil 436; s. noch das von Musil 432 (s. oben S. 23) mit geteilte Lied.

[16] s. oben S. 48 f.

Und wenn die Leute mich fragen: Warum?
sage ich zu ihnen: Wegen der vielen Tränen, die herabgeflossen sind[17].

Fast möchte Jerusalem verzagen. Darum fragt es bangen Herzens, ob denn dieses Unglück geschehen mußte und ob Jahve sich nicht mehr des geprüften Volkes erbarmen wolle:

5, 20. Warum willst du uns für immer vergessen,
uns lebenslang verlassen?

22. Oder hast du uns ganz verworfen,
bist überaus auf uns erzürnt?

Fragen begegnen uns oft bei Situationen, welche die von einer Heimsuchung Betroffenen nicht zu fassen vermögen, wie bei Meuchelmord (2 Sm 3, 33), darum in jenen Psalmen, in welchen das Volk ein großes nationales Unglück beklagt, vgl. Ps 44, 24. 25; 79, 5[18].

Wenn ein Mensch verfolgt und unterdrückt wird, so denkt er leicht an Rache. Darum tragen sich mit solchen Gefühlen besonders Angehörige und Freunde eines Ermordeten[19]. In den Klageliedern findet sich dieser Wunsch nur in abgewandelter Form:

4, 21. Freue dich nur und sei fröhlich, Tochter Edom,
die du wohnst im Lande Us:
Auch an dich wird der Becher kommen,
du wirst trunken werden und dich entblößen!

Der Becher ist Bild des göttlichen Zornes, die Entblößung bedeutete Verdemütigung und wurde auch zum Zeichen der Trauer vorgenommen. Die Edomiter hatten sich den Judäern gerade bei der Eroberung Jerusalems i. J. 587 sehr verhaßt gemacht, nicht nur dadurch, daß sie Schadenfreude zeigten, sondern auch, weil sie die Judäer verfolgt und Flüchtlinge den Chaldäern ausgeliefert hatten, weshalb die Propheten ihnen das Gericht ankündigten (Abd 10—15. 17; Ez 25, 12—14; 35). So spricht hier der Dichter die Erwartung aus, daß Edom die verdiente Strafe treffen werde. Das von seinen Feinden verhöhnte Jerusalem aber fleht zum Herrn:

1, 22. Laß all ihre Bosheit vor dich kommen
und tue ihnen,
gleich wie du mir getan
wegen aller meiner Sünden!

---

[17] Littmann 129 Nr. 22. 23; s. noch die S. 29 f. zitierten Lieder.
[18] s. die Beispiele aus der arabischen Klage S. 24 f.
[19] s. oben S. 24. 26.

Hier wird ebensowenig wie 4, 21 der Wunsch geäußert, selbst Rache zu nehmen, sondern Jerusalem wendet sich an Jahve, ihm überläßt es die Vollstreckung der Strafe. Einer solchen Bitte aber liegt der Gedanke an die Gerechtigkeit Gottes zugrunde. Wie er Jerusalem wegen seiner Sündhaftigkeit gezüchtigt hat, so wird er auch Edom und alle Feinde Judas büßen lassen wegen ihrer Schuld. Diese Vorstellung steht hoch über dem haßerfüllten Verlangen, die Vergeltung in die eigene Hand zu nehmen.

Liebe und Freundschaft wird denen, welche durch ein widriges Geschick, zumal durch einen Todesfall, heimgesucht sind, Anteilnahme bezeugen und sie zu trösten suchen. Als Jakob um Josef jammert, suchen seine Kinder ihn zu trösten (Gn 37, 35). Darum begegnet uns in der Totenklage oft das Bestreben, Trostgründe anführen [20]. In unseren Liedern erscheint die vereinsamte Witwe Jerusalem besonders des Trostes bedürftig, aber niemand will sie in ihrem Leid aufrichten:

1, 2. Keiner ist da, der sie tröstete,
von allen ihren Buhlen.
Alle ihre Freunde haben ihr die Treue gebrochen,
sind ihre Feinde geworden.

Und doch sehnt sie sich in ihrem Unglück nach einem freundlichen Worte:

1, 17. Sion streckt ihre Hände aus:
sie findet keinen Tröster.
Es entbot Jahve gegen Jakob
von allen Seiten seine Bedränger.

Darum klagt sie bitter, daß sie von aller Welt verlassen ist:

1, 16. Fern ist mir der Tröster,
der mein Herz erquickte.

21. Höre, wie ich seufze,
ich habe keinen Tröster.

Das Gefühl der Hinterbliebenen, daß niemand an ihrem Schmerze Anteil nehme, kommt in folgenden Liedern aus dem heutigen Palästina zum Ausdruck:

Ich ward eine von den Besuchern der Gräber,
nichts ward mir zuteil als Trauer.
Nichts ward mir zuteil als Trauer,
keinen anderen Genossen habe ich als die Trauer [21].

[20] s. oben S. 36 f.
[21] Littmann 115 Nr. 29. 30.

Nichts ist mehr in meinem Herzen, nicht ein Gedanke meines Sinnes,
auch hatte ich nicht geahnt, daß die schwarzen Nächte mich heimlich überfielen [22].
Seine Kleider will ich verkaufen und mir einen Reiseanzug kaufen,
und ich will hinausziehen, zu klagen über seinen Todeskampf und den letzten Atemzug [23].

Da nimmt sich der Prophet der geprüften Witwe Sion an:

2, 13. Was soll ich nur als Beispiel für dich nennen, was dir vergleichen,
du Tochter Jerusalem?
Was stell ich dir gleich, um dich zu trösten,
jungfräuliche Tochter Sion?
Ja, groß wie das Meer ist deine Wunde,
wer könnte dich heilen?

Zwar ist auch der Prophet ratlos gegenüber einem derartigen Unglück und solchem Schmerz, aber indem er die Größe der Heimsuchung anerkennt, indem er Verständnis zeigt für die Bitterkeit ihres Loses und zum Ausdruck bringt, was jeder Judäer mehr oder weniger tief empfand, richtet er sie doch ein klein wenig auf. Sie weiß nun, daß sie nicht völlig allein steht, daß sie nicht nur Feinde hat, die sie verhöhnen, sondern auch Freunde, die sie bemitleiden. Hierin liegt für den Leser der Klagelieder ein versöhnendes Element; der Prophet will durch diesen Gedanken die Judäer vor Verzweiflung bewahren. Ein anderes Element, welches bei all diesen Schmerzausbrüchen erhebend wirkt, ist der wiederholte Hinweis, daß Jerusalem das Unglück verdient hat durch seine Sünde, daß sich also in demselben Gottes Gerechtigkeit offenbart, und mehr noch, daß Jerusalem die Gerechtigkeit Jahves anerkennt. Der Prophet stellt fest:

1, 5. Jahve hat sie mit Gram erfüllt
ob ihrer vielen Sünden.

8. Schwer hat Jerusalem gesündigt,
drum wurde sie zum Abscheu.

Durch den Mund des Propheten gesteht Jerusalem:

1, 15. Verworfen hat alle meine Helden
in meiner Mitte der Herr,
hat ein Fest gegen mich ausgerufen,
meine Jünglinge zu zermalmen.

[22] Littmann 114 Nr. 3. [23] Littmann 114 Nr. 5.

Der Herr hat die Kelter getreten
der jungfräulichen Tochter Juda[24].

18. Jahve ist gerecht,
denn seinem Worte trotzte ich.

20. Das Herz dreht sich mir im Busen um;
denn ich war gar widerspenstig.

Nachdem Jerusalem aber die Erkenntnis gewonnen hat, daß es gerechterweise leidet, steht der Bekehrung nichts mehr im Wege, und dann hat es die Gewißheit, daß Jahve in seiner Barmherzigkeit ihm verzeiht und es wieder in Gnaden aufnimmt. Flehend wendet es sich an Gott:

1, 9. Sieh, Jahve, mein Elend an,
denn der Feind triumphiert!

11. Sieh her, Jahve, und schau darein,
wie ich mißachtet bin!

5, 1. Gedenke, Jahve, was uns widerfahren,
schau her und sieh unsere Schmach!

21. Bekehre uns zu dir, Jahve, so kehren wir um.
Erneuere unsere Tage wie vor Alters!

Dem reuigen und büßenden Jerusalem aber verheißt der Prophet:

4, 22. Zu Ende ist deine Schuld, Tochter Sion,
er wird dich nicht wieder verbannen.

Hier haben wir wieder einen Gedanken, in welchem sich die Klagelieder von der profanen Leichenpoesie unterscheiden. Letztere vermag zwar die Trauernden in etwa aufzurichten, aber der Verstorbene bleibt tot, er erwacht nicht mehr zum Leben, in den Klageliedern klingt die prophetische Überzeugung von der einstigen Wiederherstellung Sions durch. Der Dichter will den Judäern, welche mit dem Leben davongekommen sind, nicht nur das Hoffnungslose der Gegenwart recht eindringlich vor Augen stellen, sondern ihnen auch zeigen, wie es kam, daß das Volk von einer derartigen Heimsuchung getroffen wurde. Er leitet sie an, den Blick von ihrem Elend hin auf Gott zu richten. Nicht trostloser Verzweiflung sollen sie sich überlassen und nicht nur in Klagen und Jammern sich ergehen, sondern sie sollen sich zur Einsicht aufschwingen: Gott ist gerecht, unser Unglück ist eine Strafe für unsere Sündenschuld. Und indem sie Gottes Gerechtigkeit erkennen, vernehmen sie von dem Propheten, dessen Drohweisagungen, auf die sie nicht gehört, sich nun erfüllt haben, das tröstliche Wort: Jahve ist barmherzig, der Untergang Jerusalems und das Exil ist nicht das Ende, aus den Ruinen wird neues Leben sprießen.

[24] Das Keltertreten ist ein Bild der Heimsuchung, vgl. Is 63, 3.

§ 10. Ein Klagelied auf den Untergang des Königshauses und des Volkes (Ez 19).

Ezechiel war ein jüngerer Zeitgenosse des Propheten Jeremias. Er mußte es erleben, daß Juda infolge der Verblendung der Herrscher wie des Volkes seinem Ende entgegeneilte. Der König Josia wurde im Kampfe mit dem Pharao Necho II., gegen den er tollkühn die infolge des Niederganges des Reiches Assur erlangte Souveränität verteidigen wollte, zum Tode verwundet. Seinen Nachfolger Joachaz schickte Necho nach Ägypten ins Exil und gab den Judäern in der Person Jojakims einen Herrscher, welcher seine Oberhoheit anerkannte. Doch wurde Necho von den Chaldäern entscheidend geschlagen, und nun mußte Jojakim sich diesen unterwerfen. Als er von ihnen abfiel, rückte Nebukadnezar ins Land, und Jojachin, der jenem inzwischen in der Regierung gefolgt war, wie die Vornehmsten des Volkes, unter ihnen auch Ezechiel, wurden in die Verbannung nach Babel abgeführt, i. J. 597 v. Chr. Dort berief Gott i. J. 594 den Ezechiel zu seinem Propheten, damit er den Exulanten, die mit ihm das Brot der Fremde teilten, vor Augen hielte, daß sie wegen ihrer Sünden gezüchtigt würden, daß aber die Not noch nicht, wie sie glaubten, ihren Höhepunkt erreicht hätte, sondern ihnen im Gegenteil der schwerste Schlag bald bevorstände. Weil die Judäer trotz aller Mahnungen und Heimsuchungen sich nicht bessern, sondern in ihrer Verstocktheit verharren, wird Jerusalem ein Trümmerhaufen, das Südreich geht unter, Sedekias, der letzte König, wird geblendet (Ez 12, 12. 13) mit vielen aus dem Volke nach Babel gebracht. Den i. J. 597 in die Gefangenschaft geführten Judäern mußte Ezechiel den Zusammenbruch ankündigen, damit sie, wenn derselbe einträte, nicht an Jahves Macht zweifelten, sondern seine Gerechtigkeit erkännten und wenigstens dann der Aufforderung des Propheten zur Buße und Bekehrung ein offenes Ohr schenkten. Diese erschütternden Ereignisse stellt Ezechiel auch in einer Allegorie dar (Kap. 19), die wohl kurz, nachdem seine Weissagung von dem Untergange des Reiches sich verwirklicht hatte und die Karawane der Verbannten mit Sedekias in Babylonien angekommen war, verfaßt ist, also i. J. 586. Die Annahme, 19, 12. 13 sei Prophetie, findet in dem Wortlaut keine Stütze.

19, 1. Du aber stimme ein Klagelied an auf den Fürsten Israels 2. und sprich:

1. Str. Was war deine Mutter für eine Löwin
unter Löwen!
Sie lagerte inmitten von Leuen,
zog groß ihre Jungen.

V. 3. Sie brachte eins von ihren Jungen auf,
ein Leu ward es.
Der lernte Beute erbeuten,
Menschen fraß er.

V. 4. Da machten Völker ein Aufgebot wider ihn.
In ihrer Grube ward er gefangen,
und sie führten ihn mit Haken
ins Land Ägypten.

V. 5. 2. Str. Da sah sie, daß verschwunden,
zu nichte war ihre Hoffnung.
Und sie nahm ein anderes von ihren Jungen,
zum Leu machte sie es.

V. 6. Der stolzierte inmitten von Löwen,
ward ein Leu
und lernte Beute erbeuten,
Menschen fraß er.

V. 7. Er brachte (Beute) nach seiner Höhle,
und ihre Herden machte er zittern.
Es entsetzte sich das Land und was darin war
vor seinem lauten Brüllen.

V. 8. 3. Str. Da versammelten sich wider ihn Völker
rings aus den Gauen
und breiteten über ihn ihr Netz,
in ihrer Grube ward er gefangen.

V. 9. Sie sperrten ihn in einen Käfig und brachten ihn
zum König von Babel,
daß seine Stimme nicht gehört würde
auf den Bergen Israels.

V. 10. 4. Str. Deine Mutter war wie eine Weinrebe im Weinberg,
an Wasser gepflanzt.
Fruchtreich und voller Ranken war sie
von reichlichem Wasser.

V. 11. Ihr ward ein starker Zweig
zum Herrscherstabe.
Es erhob sich sein Wuchs
über das Laubwerk hinaus,
und er wurde sichtbar durch seine Höhe,
durch die Menge seiner Ranken.

V. 12. 5. Str. Da ward sie ausgerissen im Grimm,
zur Erde geworfen.
Der Ostwind brachte zum Verdorren
ihre Frucht, die man abgerissen.
und es verdorrte ihr mächtiger Zweig,
Feuer verzehrte ihn.
V. 14a. Und Feuer ging aus von dem Zweige,
ihre Ranken verzehrte es.

V. 13. Nun hat man sie eingepflanzt in die Wüste,
in dürres Land,
V. 14b. und nicht blieb an ihr ein mächtiger Zweig,
ein Stab zum Herrschen.

Ein Klagelied ist dies, und es ist zum Klagelicde geworden.

Durch Überschrift und Unterschrift wird das Stück, wohl das formvollendetste des Buches Ezechiel, als Klagelied, Kina, bezeichnet, und es ist auch ein solches. In dem für das Klagelied charakteristischen Metrum geschrieben, betrauert es, daß die Dynastie durch entsetzliche Schicksalsschläge getroffen ward, um zuletzt ihr Ende zu finden, und daß das Volk durch die Schuld seines letzten Herrschers unterging. Zwei Hauptteile lassen sich unterscheiden, V. 2—9 und V. 10—14; im ersten ist die „Mutter" als Löwin, im zweiten als Weinstock geschildert. Da V. 10 deutlich auf V. 2 zurückweist, dürfte es sich aber um ein einheitliches Gedicht handeln. Die „Löwin" in der Allegorie wird von manchen Erklärern auf Hamutal gedeutet, die Mutter des Joachaz und des Sedekias (letzterer wäre in diesem Falle der Löwe, dessen Schicksal V. 5—9 besungen wird), andere Exegeten denken an das Volk Israel. Gegen die erste und für die zweite Auffassung spricht folgendes: 1. Das Bild von der unter den Löwen lagernden Löwin ist bei deren Deutung auf Hamutal nicht verständlich, wohl aber bei der Deutung auf das Volk. 2. Ebenso paßt das Bild von dem Weinstock (V. 10) nicht auf Hamutal, sondern auf das Volk. 3. Nach der Darstellung V. 5 ff. sollte man annehmen, daß Juda noch weiter bestanden habe, auch nachdem der zweite Löwe unschädlich gemacht worden war, denn die Berge Israels sind noch bewohnt (V. 9). Dann aber ist der zweite Löwe Jojachin, dessen Mutter Nechusta hieß (4 Kön 24, 8). Auf Joachaz, Jojachin und Sedekias weist Ezechiel hin, weil diese aus der Heimat weg in Gefangenschaft geführt worden waren und das harte Los, das die Verbannten täglich verkosteten, selbst erfahren hatten.

V. 1—4. Der Prophet stimmt die Totenklage an auf den Fürsten Israels, auf Sedekias. Dieser war zwar nicht leiblich tot, aber entthront, gefangen und zu lebenslänglicher strenger Haft verurteilt, er war politisch „tot", und mit ihm hatte die Dynastie geendet, auch sie war „tot" [1]. In V. 2 und 10 redet Ezechiel den König Sedekias an, wie im Leichenliede die Klagenden sich oft direkt an den Toten wenden, so David an Abner (2 Sm 3, 33) und an Jonathan (2 Sm 1, 26) [2]. In der Weissagung des sterbenden Jakob wird Juda mit einem Löwen verglichen, dem König der Tiere, weil aus seiner Nachkommenschaft das Herrschergeschlecht hervorgehen sollte (Gn 49, 9). An diesen Segensspruch knüpft der Prophet an. Er beschreibt die Könige Joachaz und Jojachin als Löwen und darum das Volk bzw. den Stamm, aus dem sie hervorgegangen, als Löwin. Auch in der heutigen Totenklage begegnet uns der Vergleich des Hingeschiedenen mit einem Tiere; zumal ein tapferer Mann wird als Löwe hingestellt [3]. Während das davidische Königshaus herrschte, hatte Juda seine Stellung unter den Nationen, „lagerte die Löwin inmitten von Leuen". Daß ein Löwe Beute zu machen versucht, entspricht seiner Natur, es liegt darin kein Tadel für Joachaz. Auch Gn 49, 9 geht der Löwe Juda auf Raub aus, und in einem Liede auf Judas Makkabäus (1 Makk 3, 4) heißt es:

Er glich einem Löwen in seinen Taten
und einem jungen Löwen, der nach Raub brüllt.

Eher könnte die Wendung „Menschen fraß er" dahin verstanden werden, daß Joachaz „tat, was Jahve mißfiel" (4 Kön 23, 32). Wilden Tieren legte man durch die Nase oder durch einen Kinnbacken einen Ring und befestigte an demselben ein Seil, um sie zu bändigen. Dieser Zug der Beschreibung ist natürlich Bild, welches bedeutet, daß jene Herrscher unschädlich gemacht worden waren. Aber bei den assyrischen Königen wurde aus dem Bilde zuweilen grause Wirklichkeit. Assurbanipal berichtet, daß er als Sieger über arabische Stämme einen ihrer Könige, den er gefangen genommen hatte, „in einen Käfig stellte und ihn mit Hunden und anderen Tieren zusammenband und ihn dann ein Tor in Ninive bewachen ließ", ebenso einem anderen Könige „eine Hundekette verfertigte und ihn den Käfig bewachen ließ" [4]. In der Schilderung beachte man den Kontrast: der Löwe, eben noch frei und gefürchtet,

[1] s. oben S. 43. [2] s. oben S. 6 f. 23 f. 39—41. [3] s. oben S. 37 f.
[4] Max Streck, Assurbanipal 1916, II S. 66 f., vgl. noch die Abbildungen bei Alfr. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients [4] 1930, S. 415 Nr. 161, S. 597 Nr. 247, und bei H. Greßmann, Altor. Texte und Bilder zum A. T. II [2], 1927, Abb. 144.

nun gefangen und gefesselt. Ein zweiter Gegensatz: Gn 49, 9 ist Juda ein Löwe, an den sich niemand wagt und der unbehelligt in seiner Höhle lagert, hier wird der Löwe gepackt, das Reich und sein Herrscherhaus sind schwach geworden und gehen ihrem Ende entgegen. Denselben Kontrast bietet die folgende Darstellung, in der das Schicksal Jojachins mit fast den gleichen Worten erzählt wird, da es dem des Joachaz sehr ähnlich war. Der Gegensatz wird in der Totenklage gern angewendet, indem der glücklichen Vergangenheit die traurige Gegenwart gegenübergestellt wird [5]; es sollen auf diese Weise die an der Leiche Versammelten in eine wehmütige Stimmung versetzt werden. Ferner sei darauf hingewiesen, daß, wie in der eigentlichen Totenklage [6], so auch hier V. 4 und ebenso V. 9 und V. 12 die Tatsache wie die Ursache des Todes verkündet wird.

V. 5—9. Nach dem Hinscheiden Jojakims rief das Volk des Landes Jojachin zum König aus. Der aber nahm sich das Schicksal des Joachaz nicht zu Herzen. Auch er „tat, was Jahve mißfiel" (4 Kön 24, 9). Das Treiben dieses Löwen wird ausführlicher geschildert als das des ersten Löwen. Ezechiel wollte den Jojachin wohl als gewalttätigen Menschen hinstellen. Derselbe mußte sich, nachdem er in Jerusalem nur kurze Zeit Widerstand geleistet hatte, ergeben und wurde gefangen nach Babel gebracht (4 Kön 24, 10 ff.). Die Wahl des Bildes erklärt sich daraus, daß die Assyrer und Babylonier wilde Tiere in Käfige sperrten, welche auf Rädern standen, so daß sie transportiert werden konnten.

V. 10—14. Nun vergleicht Ezechiel das Volk mit einer Weinrebe. Diese befindet sich „im Weinberg": sie hat also die günstigsten Bedingungen für ihre Entwicklung und ist vor allem nicht isoliert, sondern steht neben anderen Weinstöcken, so wie die Löwin unter Löwen lagert. Diese Weinstöcke sind natürlich gleich jenen Löwen die Nationen. „An Wasser" war Israel gepflanzt; es konnte gedeihen. Ein Zweig wurde zum Herrscherstabe; er wuchs kräftig empor und zeigte eine Menge Ranken, war mithin gesund und lebensfähig. Sedekias — das will der Prophet sagen — hätte lange und glücklich regieren können, wenn er nicht in seinem Hochmut eine verkehrte Politik getrieben hätte. So aber brach die Katastrophe herein. Das Volk wurde entwurzelt, aus seinem Mutterlande herausgerissen. Dies geschah im Grimm, durch den göttlichen Zorn, den es durch seine Verstocktheit herausgefordert hatte. Der Glutwind der Wüste brachte die abgerissenen Früchte zum Verdorren; denn bei und nach der Belagerung Jerusalems durch die Chaldäer fanden die Judäer zu Tausenden den Tod. Dabei ging

[5] s. oben S. 54 f. [6] s. oben S. 22. 30. 46. 57.

auch der mächtige Zweig zugrunde, indem der König von dem Feuer des göttlichen Zornes ergriffen wurde. Von dem Zweige ging Feuer aus, da Sedekias das Volk mit sich ins Verderben riß. Nach Babel verpflanzt, hat dieses nun kein Eigenleben mehr, es scheint tot zu sein, und menschliches Urteil möchte glauben, daß es nie mehr zu neuem Leben erwachen werde; in der Vision von den Totengebeinen (Ez 37, 1 ff.) stellt der Prophet es Gott anheim, ob die Gebeine beseelt werden sollen.

Die Beschreibung des Weinstockes stellt ein *Lob des Volkes* vor, wenn sich dasselbe auch nicht auf sein sittliches Verhalten bezieht. Ebenso ist ein Lob in dem Vergleich des Volkes mit einer Löwin enthalten. Die Schilderung des Zweiges soll die Herrscherwürde des Sedekias betonen. Es sei daran erinnert, daß im eigentlichen Klagelied oft der Tote gerühmt wird [7]. Neben dem verheißungsvollen Anfange aber steht das schreckliche Ende, der Zusammenbruch, wie V. 4 und V. 8.

Ez 19 ist ungefähr zu derselben Zeit entstanden wie das Buch der Klagelieder oder doch dessen älteste Stücke. Beide Werke stammen von prophetischer Hand, weshalb ein Vergleich derselben naheliegt. Ez 19 ist nun weit ruhiger gehalten als die Klagelieder. Der Verfasser hatte die Katastrophe zwar im Geiste miterlebt, sie auch in ihrer ganzen Schwere seelisch empfunden, aber er hatte doch all das Elend nicht mit eigenen Augen geschaut, er schreibt mehr episch als lyrisch. Beide aber, Jeremias und Ezechiel, beklagen in allegorischer Darstellung den *Untergang des Staates*. Geht auch bei Ezechiel das Klagelied zunächst auf Sedekias, indem dieser angeredet wird, wird auch sein Los wie das Schicksal zweier anderer Könige geschildert, so ist es zuletzt doch das Volk, dessen der Prophet gedenkt und dessen Unglück ihn bewegt (V. 12. 13). Und wenn die Klagelieder mit dem Volke *tiefes Mitleid* empfinden und *Anteilnahme wecken*, so auch unsere Dichtung: die Löwin verliert durch Gewalt zwei ihrer Jungen, die Weinrebe wird ausgerissen und muß verdorren, sie geht in Flammen auf, weil ihr Stab Feuer gefangen hat, sie ist in die Wüste verpflanzt. Es war ja das Bestreben der Totenklage, das Mitleid der Trauerversammlung wach zu rufen [8]. Ferner finden wir, wie in den Klageliedern, so auch in unserem Kapitel ein *versöhnendes Element*, indem die Hoffnung auf eine *bessere Zukunft* nicht völlig ausgeschaltet wird [9]. Zwar erscheint eine Wendung ausgeschlossen zu sein. Der Weinstock ist ausgerissen, verdorrt, verbrannt, also hoffnungslos vernichtet; das Volk, so sollte man denken, hat für immer sein politisches „Leben" verloren. Aber es existiert noch die *Wurzel* des Weinstockes, wenn

[7] s. oben S. 23. 31—34. 53—55. [8] s. oben S. 25. 39—42. 56. 61.
[9] s. oben S. 36 f. 62.

sie auch in der Wüste steht (V. 13). Könnte sie nicht in fruchtbares Land zurückgebracht werden? In diesem Falle wäre es nicht unmöglich, daß sie wieder Zweige triebe und daß vielleicht auch ein „Stab zum Herrschen" emporwüchse. Der Prophet Isaias hatte geweissagt, daß aus dem Stumpfe Jesse ein Reis hervorgehen würde (11, 1). Ezechiel gibt hier zwar nur vorsichtig eine Andeutung, daß eine Änderung der unglückseligen Lage eintreten könnte, aber damit weckt er doch eine leise Hoffnung. Diese wurde den gläubigen Frommen zur freudigen Gewißheit, als der Prophet, wohl erst einige Zeit nach jenem Ereignis, als die Verbannten allmählich in sich gingen, verkündete, Jahve werde auf Israels Bergeshöhen einen Zedernsproß einpflanzen, der zu einem mächtigen Baume emporwachsen solle (Ez 17, 22—24).

§ 11. Die Totenklage auf fremde Völker und Herrscher.

In den Schriften der Propheten finden sich viele Stücke, in welchen Völkern und Königen, die Israel feindlich gesinnt waren, das göttliche Gericht angekündigt wird. Nicht wenige sind ganz oder teilweise in Form einer Totenklage gehalten. Von letzteren seien zwei ausgewählt, welche diese Art von Drohweissagungen veranschaulichen sollen, ein Lied auf den Untergang von Tyrus und ein Lied auf das schmähliche Ende des Königs von Ägypten.

a) Ein Klagelied auf Tyrus (Ez 27, 1—9a. 25b—36).

Tyrus war zur Zeit des Propheten Ezechiel das bedeutendste Handelszentrum im Mittelmeer und die Vormacht der phönizischen Städte. Mit Israel pflegte Tyrus seit den Tagen Davids und Salomos regen geschäftlichen Verkehr. Von den Kämpfen, die in Syrien sich seit dem Emporkommen der assyrischen Großmacht entspannen, hielt die Stadt sich fern, weil sie bei denselben nichts hätte gewinnen können. Lieber zahlte sie den Assyrern einen mäßigen Tribut, nachdem diese Herren des Westlandes geworden waren und als solche die phönizischen Häfen in Anspruch nahmen. Bald nach der Zeit Tiglat Pileser IV. (745—727) gaben aber die Tyrier ihrer Politik eine jähe Wendung. Während sie bisher nur darauf bedacht gewesen waren, ihren Handel zu entwickeln, machten sich jetzt bei ihnen Strömungen geltend, welche auf den Widerstand gegen die Assyrer und später gegen die Chaldäer hinarbeiteten, wohl weil sich die Tyrier von der Großmacht am Euphrat-Tigris in ihren Kolonien und in ihrem Handel bedroht fühlten. So fanden sich i. J. 594 ihre Gesandten in Jerusalem ein, um über eine große Koalition des Westens zu beschließen, die das Joch Babels brechen sollte (Jr 27, 3). Als später Sedekias sich gegen die Oberherrschaft der

Chaldäer auflehnte, waren sie mit ihm im Bunde. Nebukadnezar leitete die Operationen gegen Jerusalem und Ägypten, welches der belagerten Stadt zu Hilfe kam, ohne sie retten zu können, von seinem Hauptquartier zu Ribla am Orontes. Hier nahm er zugleich gegen Tyrus eine Flankenstellung ein, welche diese Stadt bedrohte und eine Unterbrechung seiner Verbindungslinien mit der Heimat, die sie andernfalls hätte versuchen können, verhinderte wie auch die übrigen Städte Phöniziens von einem Anschluß an die Empörung zurückhielt. Als Jerusalem erobert wurde, fürchteten die Tyrier nicht, das gleiche Schicksal zu erleiden, sondern glaubten sich auf ihrer Insel gegen einen ernstlichen Angriff gesichert, ja es war ihnen jener Ausgang, obwohl durch denselben ein Verbündeter getroffen wurde, nicht so unlieb, da sie aus ihm Vorteil für ihren Handel zu ziehen hofften. Nun soll Ezechiel der Stadt den Untergang ankündigen. So fest ist der Prophet überzeugt, daß über sie die Katastrophe hereinbrechen werde, daß er ihr die Totenklage, Kina, singt, so wie Amos das Ende des Nordreiches, Jeremias das Ende des Südreiches prophetisch in Totenklagen geweissagt haben[1]. Da das eigentliche Tyrus auf einer Felseninsel lag und mit allen Mittelmeerstädten in Handelsverkehr stand, so schildert Ezechiel es in einer sorgfältig ausgeführten Allegorie als ein Kauffahrteischiff, das, prachtvoll ausgestattet, auf hohem Meere scheitert und versinkt. Das Klagelied beschreibt in zwei Hauptteilen die Schönheit des Schiffes Tyrus 3b—9a und den Untergang desselben 25b—36. Das prosaische Zwischenstück 9b—25a handelt von den Verteidigern der Stadt und zählt die Völker auf, welche mit Tyrus Handel trieben. Dieser Abschnitt ist wichtig für die Geschichte der Handesbeziehungen Phöniziens, er hat aber, da er keine Einleitung und keinen eigentlichen Abschluß aufweist, schwerlich von Anfang an seinen Platz im Klageliede gehabt. In der zweiten Hälfte des Liedes ist der größte Teil von V. 27 prosaischer Zusatz, der auf jenes Zwischenstück hinweist und das Bild verläßt; in der folgenden Übersetzung wird derselbe nicht geboten. Das Kinametrum ist nicht ganz regelmäßig durchgeführt. Der erste Teil hat 11, der zweite 22 Doppelzeilen; der Beschreibung des Unterganges des Schiffes ist also zweimal soviel Raum gewidmet wie der Schilderung seiner Pracht.

27, 1. Das Wort Jahves erging an mich also: 2. Du, o Mensch, stimme auf Tyrus ein Klagelied an 3. und sprich zu Tyrus, das am Zugang zum Meere wohnt, das mit den Völkern nach vielen Inseln hin Handel treibt: So spricht der Herr Jahve:

Tyrus, du sprachst: „Ich bin ein Schiff
von vollendeter Schönheit."

[1] s. oben S. 44 ff. 48 ff.

4. Auf hohem Meere war dein Gebiet, deine Erbauer
haben dich vollendet schön gemacht.

5. Aus Zypressen von Sanir bauten sie dir
alle Planken.
Eine Zeder vom Libanon nahmen sie,
um den Mastbaum auf dir zu fertigen.

6. Aus Eichen von Basan
machten sie deine Ruder.
Dein Verdeck machten sie aus Elfenbein, (eingelegt) in
von den Gestaden der Kittäer. [Fichtenholz,

7. Buntgestickter Damast aus Ägypten
war dein Segel.
Blauer und roter Purpur von Elisas Gestaden
war dein Kajütendach.

8. Die Bewohner von Sidon und Arad
dienten dir als Ruderer.
Die Ratsherrn von Simirra waren auf dir,
sie waren deine Steuermänner.

9a. Die Ältesten von Gebal waren auf dir
als Schiffszimmerleute.

25b. Nun wurdest du beladen und schwer befrachtet
(für die Fahrt) aufs hohe Meer.

26. Auf die hohe See führten sie dich,
die dich ruderten.
Da brachte dich der Ostwind zum Scheitern
auf hohem Meere.

27. Deine Güter und deine Handelsartikel,
deine Matrosen und deine Steuermänner
sinken in die Tiefe des Meeres
am Tage, da du untergehst.

28. Auf das laute Schreien deiner Steuermänner
werden . . . erbeben.

29. Von ihren Schiffen werden steigen
alle, die das Ruder führen.
Die Matrosen, alle, die das Meer durchsteuern,
werden ans Land gehen.

30. Sie werden über dich ihre Stimme erschallen lassen
und jämmerlich schreien,
werden Staub auf ihr Haupt streuen
und sich in Asche wälzen.

31. Sie werden sich deinetwegen eine Glatze scheren
und Trauergewänder anlegen.
Sie werden um dich betrübten Herzens weinen,
bitter klagend.

32. Sie werden auf dich ein Klagelied anstimmen
und um dich wehklagen:
„Wer war wie Tyrus prächtig
inmitten des Meeres!

33. Wenn deine Handelsartikel dem Meere entstiegen,
befriedigtest du die Völker,
durch die Menge deiner Güter und deiner Waren,
machtest du die Könige der Erde reich.

34. Nun bist du gescheitert, (verschwunden) vom Meer,
(begraben) in Wassertiefen.
Deine Waren und deine ganze Volksmenge
sind in deiner Mitte gesunken."

35. Bestürzt sind die Bewohner der Inseln,
sind entsetzt über dich,
und ihre Könige sind von Schauer ergriffen,
haben Tränen auf ihrem Antlitz.

36. Die Krämer unter den Völkern
pfeifen dich aus.
Einen schreckensvollen Untergang hast du gefunden,
und du bist nicht mehr in Ewigkeit.

Das Bild, dessen Ezechiel sich bedient, um Tyrus zu beschreiben, könnte nicht leicht glücklicher gewählt sein. Wie wir bereits gesehen haben, ist die Allegorie der Totenklage nicht fremd. Saul und Jonathan werden als Löwen und Adler gezeichnet (2 Sm 1, 23), das Reich Israel als Jungfrau, welche stirbt (Am 5, 2), die Judäer als Ähren (Jr 9, 21), das verödete Jerusalem als Witwe und ihrer Kinder beraubte Mutter (Kgl 1, 1), die Könige Judas als Löwen (Ez 19, 2 ff.). Auch die arabische Totenklage bedient sich derartiger Bilder[2]. Statt nun darzulegen, wie das Schiff Tyrus in seinen Einzelheiten aussieht, läßt Ezechiel es vor unseren Augen entstehen, er *löst die Schilderung in Handlung auf*, wie auch die besten griechischen und römischen Dichter sich dieses poetischen Mittels bedienten. So schmiedet Hephaistos für Achilleus neue Waffen, zuerst den herrlichen Schild (Ilias 18), und Vulkan stellt auf Geheiß der Venus für Äneas einen Schild her (Vergil Aen. 8).

[2] s. oben S. 37 f.

In der Leichenklage redet die Vorsängerin gern den Toten an; dafür haben wir viele Beispiele[3]. So wendet sich auch Ezechiel an Tyrus. Wie die Leichensängerin das Lob des Toten verkündete[4], so schildert auch der Prophet das Schiff Tyrus in all seinem Glanze. Ein Prachtschiff ist es, mit dem sich kein anderes messen kann, ist doch bei seinem Bau das dauerhafteste und kostbarste Material verwendet worden. Sanir ist der amoritische Name des Hermon (Dt 3, 9) oder eines Teiles dieses Gebirges (Hl 4, 8; 1 Chr 5, 23). Basan ist die Landschaft östlich des Galiläischen Meeres, berühmt durch ihre Eichenwaldungen (Is 2, 13; Zach 11, 2). Kittim ist wahrscheinlich die phönizische Kolonie Kition auf Cypern und bezeichnet die ganze Insel (Plural, weil das hebräische Wort für Insel auch Küste bedeutet und die Küste von Cypern sehr ausgedehnt ist); nach anderen Auslegern ist es Süditalien, speziell Sizilien. Welcher Ort unter Elisa gemeint ist, ist unsicher; die Erklärer denken an Karthago, an Griechenland (Elis), an Cypern oder an eine Insel an der Küste Kilikiens. Der ägyptische Leinendamast war berühmt. Die Segel der Alten trugen bisweilen eingewebte oder eingestickte Muster. Die Kajüte in der Mitte des Schiffes war nicht aus Holz gezimmert, sondern aus Stoffen verfertigt, sie stellte also ein Zelt vor. Auf ein solches Schiff gehört natürlich nur die kundigste Mannschaft. Der Prophet nennt als solche die Einwohner und die Vornehmen mehrerer phönizischer Städte. Die Allegorie will mithin sagen, daß Tyrus die bedeutendste Stadt Phöniziens ist und die anderen Städte sich ihrer Leitung unterordnen.

Befrachtet mit den kostbarsten Gütern tritt nun das hervorragend seetüchtige Schiff wohlgemut seine Fahrt an. Niemand möchte denken, daß ein Sturm ihm gefährlich werden könnte; wenn je ein Schiff, so muß dieses sein Ziel erreichen. Da packt es ganz plötzlich der Ostwind, es kentert, und die Mannschaft ertrinkt im Meere. Gerade als Tyrus auf der Höhe seiner Macht steht — das will der Prophet verkünden —, wird es ein Ende mit Schrecken finden. Die Totenklage weist sehr gern auf den Gegensatz zwischen der glücklichen und ruhmreichen Vergangenheit und der traurigen Gegenwart hin, so auch die Klagelieder[5] und die Allegorie Ez 19[6]. Als letztere Stücke entstanden, war das Unglück, das sie beschreiben, bereits geschehen, in unserer Allegorie steht das Verderben noch bevor. Der Prophet stellt also der glücklichen Gegenwart die den Untergang bringende Zukunft gegenüber. Ein anderer Kontrast besteht hierin: Das hohe Meer ist das Gebiet von Tyrus (V. 4), das Meer hat es groß gemacht, seine

[3] s. oben S. 6. 23 f. 39—41. 67.
[4] s. oben S. 23. 31—34. 53—55. 69.
[5] s. oben S. 54 f. [6] s. oben S. 67 f.

Schiffe durchziehen es und bringen auf ihm die Schätze der ganzen Welt heim; darum fährt das Schiff ja auch hinaus aufs hohe Meer (V. 25), doch auf hohem Meere leidet es Schiffbruch und versinkt es mit Mann und Maus in die Tiefe (V. 26. 27). Gerade das Element, welchem Tyrus seine Macht, sein Ansehen und seinen Reichtum verdankt, gereicht ihm mithin zum Verderben. Allerdings gehört dieser Zug der Schilderung zur Allegorie. Ein Schiff kann nur durch die Tücke der Elemente, die ihm sonst dienstbar sind, Wasser und Wind, den Untergang finden. Amos läßt dem Bilde entsprechend die Jungfrau Israel tot ausgestreckt auf dem Boden liegen, bei Ezechiel werden die Löwen Joachaz und Jojachin gefangen und unschädlich gemacht, indem man den einen durch einen Ring bändigt, den anderen in einen Käfig sperrt, der Weinstock Juda wird ausgerissen und verbrannt, der Stab Sedekias geht in Flammen auf.

Die Katastrophe wird durch den Ostwind herbeigeführt. Dieser galt als eine Gefahr für die Schiffe (Ps 48, 8; Is 27, 8; Jr 18, 17). Der Prophet bleibt also auch hier im Bilde, doch ist der Seitenblick auf Babel, gegen welches Tyrus sich aufgelehnt hatte, unverkennbar. In der Leichenklage wird oft die Ursache des Todes angegeben, und besonders wenn der Mensch ein plötzliches Ende gefunden hat, verfehlt die Leichensängerin nicht, darauf hinzuweisen[7].

Unser Lied ist eine Drohweissagung. Es tritt darum naturgemäß die Absicht zurück, das Mitgefühl der Hörer wachzurufen. Indes fehlt dieses Element der Totenklage[8] in demselben doch nicht ganz. Schon daß die Katastrophe ganz unerwartet eintritt, muß erschüttern und Teilnahme wecken, noch mehr hat dieses Ziel der Hinweis, daß die Schiffsmannschaft vor Angst laut um Hilfe schreit, als sie von den Wogen verschlungen wird. Endlich schildert der Prophet ausführlich, wie allgemein und aufrichtig der Untergang von Tyrus betrauert wird. Daß den Nachbarn das Schicksal der Stadt nahegeht, stimmt zur Wehmut und hat zugleich etwas Versöhnendes, ebenso daß alle, die von dem Unglück hören, die üblichen Trauerzeremonien vornehmen und laut weinen und klagen. Das ist bei allem Leid ein Trost. Die Leichensängerin hatte das Bestreben, die Hinterbliebenen aufzurichten[9], auch suchte sie durch ihr Lied die Anwesenden zu rühren und zum Weinen zu bringen; denn durch die Tränen wird der Schmerz gemildert[10].

Das kleine Klagelied, welches Ezechiel den Freunden von Tyrus in den Mund legt, umfaßt V. 32b—34, während in V. 35. 36

[7] s. oben S. 22. 30. 46. 57. 68. [8] s. oben S. 25. 39—42. 56. 61. 69.
[9] s. oben S. 36 f. 61 f. [10] s. oben S. 25. 29 f. 43. 48. 61

wieder der Prophet redet. Die Freunde rühmen zunächst die Pracht und den Reichtum von Tyrus. Dann weisen sie darauf hin, daß Tyrus die Könige reich gemacht hat, womit in Parallele gestellt werden könnte, daß in der eigentlichen Totenklage der Freigebigkeit des Verstorbenen gedacht wird; von Saul wird gerühmt, daß er die Töchter Israels beschenkt habe (2 Sm 1, 24)[11]. Endlich verkündet das Lied, daß das Ende eingetreten ist und was dessen Ursache war.

Der Prophet hebt noch V. 35 hervor, welchen Eindruck der Untergang von Tyrus auf alle Welt macht. Das von ihm V. 29 bis 35 entworfene Bild bedeutet, daß die Bewohner der Seestädte in Furcht geraten, ein gleiches Schicksal zu erleiden, wie es eben Tyrus widerfahren ist, als sie die Nachricht von dessen Fall erhalten. Sie beklagen das Ende der Stadt, deren Glanz alle anderen überstrahlte, der die Erzeugnisse des ganzen Mittelmeergebietes zugeführt wurden und die durch den Handel reich geworden war, die aber auch ihre Geschäftsfreunde reich gemacht hatte. Durch ihren Untergang haben sie selbst verloren. Tyrus war ja lange Zeit die Seele des antiken Handels, die Vermittlerin zwischen Ost und West, Nord und Süd. Wurde Tyrus ausgeschaltet, so mußte der Welthandel in Unordnung geraten. Aber freilich wurde die Störung allmählich überwunden, und dann mochten andere Handelsstädte sich jenes Ereignisses freuen und über Tyrus höhnen (V. 36); sie gewannen wenigstens einen Teil der Kundschaft, die einst Tyrus gehabt. Über dessen Fall denkt man also zuletzt ähnlich, wie Tyrus voreilig den Untergang Jerusalems eingeschätzt hatte (Ez 26, 2).

Obwohl Tyrus die Strafe verdiente, da es über die Zerstörung Jerusalems frohlockt hatte, klingt aus unserem Liede die Ehrfurcht vor der gefallenen Größe durch wie der Schauer, welcher den Menschen bei einer gewaltigen Katastrophe beschleicht; mit V. 36 will der Prophet ja nur eine Tatsache feststellen. Wer sein Klagelied hört oder liest, dem muß sich der Gedanke aufdrängen: Was ist alle menschliche Klugheit und Stärke! Ansehen und Reichtum bieten keine Gewähr für eine glückliche Zukunft! Dabei aber unterläßt es Ezechiel nicht, darauf hinzuweisen, daß Tyrus sich durch gigantischen Stolz versündigt hat (28, 1); in unserem Gedichte erinnert er an denselben in V. 3: „Tyrus, du sprachst: Ich bin ein Schiff von vollendeter Schönheit." Er will lehren, daß auch im Untergange von Tyrus sich Gottes Gerechtigkeit offenbaren werde.

Als Nebukadnezar mit Jerusalem abgerechnet hatte, nahm er mit aller Energie die Belagerung von Tyrus auf. Sie begann i. J. 585

[11] s. oben S. 32. 33. 39.

und dauerte 13 Jahre. Endlich unterwarf sich die Stadt. Der König wurde gestürzt und ein Fürst eingesetzt, der unter Aufsicht eines babylonischen Oberkommissars stand, ohne dessen Zustimmung keine Regierungshandlung Gültigkeit hatte[12]. Erfolgte die Übergabe auch nicht bedingungslos, indem die Chaldäer auf die Plünderung der Stadt verzichten mußten (Ez 29, 18 f.), so hatte die lange Belagerung doch für dieselbe die nachteiligsten Folgen. Während jener 13 Jahre hatte ihr Handel mit dem phönizischen Festland gestockt und gelangte nun nicht mehr zu gleicher Bedeutung, der Handel zur See hatte neue Wege gesucht, die griechischen Städte und Karthago hatten gewonnen. So sank die Königin des Meeres von ihrer Höhe herab, Sidons Macht dagegen nahm zu. Unter der persischen Herrschaft hatte diese Stadt ein größeres Ansehen als Tyrus; denn sein König war Befehlshaber der phönizischen Flotte. Ezechiel überschaut prophetisch eine Entwicklung, welche von Nebukadnezar eingeleitet wurde, aber zu ihrem Abschluß Jahrhunderte brauchte.

b) Der Pharao und die Ägypter in der Unterwelt (Ez 32, 17—32).

Sobald am Euphrat-Tigris und am Nil mächtige Staaten entstanden, mußte Palästina infolge seiner geographischen Lage zwischen ihnen der Zankapfel werden. Ägypten sah in diesem Lande ein Vorwerk, das sein Gebiet gegen eine Invasion schützen konnte, für die Euphrat-Tigrisländer war der Zugang zum Mittelmeer ein Erfordernis, und infolgedessen strebten sie danach, ihre Verbindungen mit den phönizischen Häfen zu sichern, indem sie Syrien, also auch Kanaan, in irgendeiner Form von sich abhängig machten. Durch Palästina gingen ferner die Handelsstraßen, welche von Mesopotamien zum Lande am Nil, von Arabien nach Phönizien führten, und südlich von Palästina kreuzte der Landweg von Arabien nach Ägypten. Die Großmächte waren stets bemüht, diese Handelswege auf weite Strecken in ihre Hand zu bekommen. Spätestens unter Thutmosis III. (1501—1447) wurde Kanaan ägyptische Provinz, und seitdem betrachteten die Pharaonen das Land als ihnen gehörig oder rechneten es wenigstens zu ihrer Einflußsphäre. Für die praktische Politik kam hinzu, daß die Großmacht am Euphrat-Tigris, zuerst Assur und dann Babel, für Ägypten eine große Gefahr bedeutete. Die Pharaonen trachteten infolgedessen danach, Juda gegen jene Staaten zu stützen oder, wenn es im Vasallenverhältnis zu denselben stand, zum Abfall zu reizen. Freilich hätte Juda, wenn eine Empörung gelungen wäre, nur den einen Oberherrn gegen den anderen eingetauscht. Daß

[12] E. Unger, Nebukadnezar II. und sein Sandabakku (Oberkommissar) in Tyrus Zeitschr. f. atl. Wiss. 44, 1926, 314—317.

der Pharao Necho über die Krone Judas verfügte, als ob er Herr Palästinas wäre, ist bereits erwähnt worden[13]. Necho konnte sich aber gegen die Chaldäer nicht behaupten und mußte Syrien und Kanaan räumen. „Der König von Ägypten zog fortan nicht mehr aus seinem Lande aus; denn der König von Babel hatte vom Bache Ägyptens bis zum Euphratstrome alles erobert, was dem König von Ägypten gehört hatte" (4 Kön 24, 7). So blieb die politische Lage, bis mit Hofra (588—569) ein Fürst auf den Thron der Pharaonen kam, welcher wieder expansive Politik trieb. Er schloß sofort mit Sedekias ein Bündnis, und nur im Vertrauen auf ägyptische Hilfe wagte es dieser, von Babel abzufallen. Freilich versagte Ägypten im entscheidenden Augenblicke, wie immer, und Jerusalem fand den Untergang. Die Propheten Isaias und Jeremias hatten wiederholt, aber stets vergeblich, vor einer Politik gewarnt, welche ihre Hoffnung auf Ägypten setzte. An dem Ende des Südreiches trug diese Macht zu einem großen Teile mit Schuld.

Ezechiel kündigte nun dem Pharao und seinem Lande und Volke die göttliche Strafe an in sieben Drohweissagungen (Ez 29—32), von denen die letzte in dieser Abhandlung geboten werden soll. Der Text derselben ist arg verwahrlost und hat viele Zusätze erfahren, auch V. 25 ist Zusatz; solche Glossen sind nicht wiedergegeben. Die Reihenfolge der Verse 19—21 folgt der griechischen Übersetzung. Nach V. 18 soll Ezechiel um „die (lärmende) Menge Ägyptens" klagen, aber V. 19. 28 wird der Pharao angeredet, und auch V. 31. 32 kommt der Pharao in die Unterwelt. In V. 18 mag der Text ursprünglich gelautet haben: „Klage um den Pharao" oder „klage um den Pharao und um die Menge Ägyptens". Jedenfalls aber wird in diesem Trauergesang dargestellt, wie der Pharao und sein Volk in das Totenreich gelangen. Vom Volke ist der Pharao nicht zu trennen, und vom Volke ist wohl deshalb ausdrücklich die Rede, weil im folgenden eine ganze Reihe von Völkern genannt wird.

32, 17. Im 12. Jahre, im ersten Monat, am 15. des Monats erging das Wort Jahves an mich also: 18. O Mensch, klage um die Menge Ägyptens und senke sie hinab zu gewaltigen Völkern in die Unterwelt, zu denen, die in die Grube gefahren sind.

20. Inmitten von Schwerterschlagenen sollen sie mit ihm (dem Pharao) hinsinken und soll gebettet werden seine ganze Menge. 21. Da werden zu ihm die Helden sprechen mitten aus dem Totenreich: 19. Wen übertrafst du an Lieblichkeit! Fahr hinab und laß dich betten bei Unterweltsbewohnern, 21. inmitten von Schwerterschlagenen! 22. Dort

[13] s. oben S. 64.

ist Assur und seine ganze Schar, 23. dessen Gräber in dem tiefsten Abgrund angelegt sind, während seine Schar ringsum sein Grab umgibt; sie alle sind erschlagen, gefallen durchs Schwert, die vor sich her Schrecken verbreiteten im Lande der Lebendigen. 24. Dort ist Elam und seine ganze Menge rings um sein Grab, sie alle sind Erschlagene, gefallen durchs Schwert, die, um die Unterwelt zu bewohnen, hinabfuhren in die Unterwelt, die vor sich her Schrecken verbreiteten im Lande der Lebendigen und ihre Schmach auf sich nehmen mußten mit denen, die in die Grube gefahren sind. 26. Dort ist Meschech und Thubal und ihre ganze Menge rings um ihre Gräber; sie alle Unterweltsbewohner, vom Schwert Erschlagene, die vor sich her Schrecken verbreiteten im Lande der Lebendigen. 27. Doch nicht bei Helden liegen sie, den vor Urzeiten Gefallenen, die ins Totenreich hinabfuhren in voller Waffenrüstung und denen man ihre Schwerter unter das Haupt legte und deren Gebeine ihre Schilde deckten; denn Schrecken herrschte vor ihrer Stärke im Lande der Lebendigen. 28. Und auch du sollst inmitten von Unterweltsbewohnern, bei Schwerterschlagenen, gebettet werden. 29. Dort ist Edom und alle seine Fürsten, welche man in ihre Gräber legte mit Schwerterschlagenen; sie sind gebettet bei Unterweltsbewohnern, bei denen, die in die Grube gefahren sind. 30. Dort sind die Herrscher des Nordens und alle Phönizier, die hinabgefahren sind, erschlagen, da sie Schrecken vor sich her verbreiteten durch ihre Stärke; nun sind sie gebettet als Unterweltsbewohner bei Schwerterschlagenen, da sie ihre Schmach auf sich nehmen mußten mit denen, die in die Grube gefahren sind. 31. Sie wird der Pharao sehen und es sich leid sein lassen wegen all seiner Menge; 32. denn er hat Schrecken vor sich her verbreitet im Lande der Lebendigen, und drum wird er gebettet inmitten von Unterweltsbewohnern, bei Schwerterschlagenen, der Pharao und all seine Menge, ist der Spruch des Herrn Jahve.

Der Abschnitt ist als *Klagelied*, Nehi, bezeichnet, er zeigt *kein Metrum*, ist aber dafür *sehr monoton*; mit kleinen Änderungen, welche der hebräischen Poesie eigen sind, wie wir bereits bei dem Klagelied Davids auf Saul und Jonathan gesehen haben[14], kehren die einmal gebrauchten Wendungen immer wieder, es ist nur die Rede von der Unterwelt und ihrem Schauer. Die Weissagung stellt mithin in der Tat eine *Wehklage* vor und weckt in den Hörern eine *traurige Stimmung*[15].

Wie in der berühmten Vision der Prophet durch seine Predigt die Totengebeine zu neuem Leben erstehen lassen soll (37, 4. 9), so soll er hier durch seine Totenklage den Pharao und die Seinen gleichsam in

[14] s. oben S. 30 f. [15] s. oben S. 16.

die Unterwelt hinabstoßen und sozusagen ihre Bestrafung ausführen. In der Unterwelt finden die Ägypter Gesellschaft. Dort sind viele Völker, aber es gibt unter ihnen Unterschiede. Die „Helden" nehmen im Totenreiche eine Vorzugsstellung ein (V. 27), sie sind mit allen kriegerischen Ehren bestattet worden, man hat ihnen ihre Waffenrüstung mit ins Grab gelegt [16]. Da der Prophet bei den im einzelnen aufgezählten Völkern diese Auszeichnung nicht erwähnt, will er andeuten, daß sie ein schimpfliches Ende gefunden haben und daß sie auch in der Unterwelt mißachtet sind. Die „Helden" wehren sich dagegen, daß der Pharao seinen Platz bei ihnen erhalten könnte, er muß dorthin, wo die „vom Schwert Erschlagenen" weilen, die mit Schmach bedeckt sind, die, als sie noch lebten, wie er Schrecken vor sich her verbreiteten, indem sie andere Völker überfielen und knechteten. Im Totenreich ist ihre Macht dahin, und sie müssen nun dafür büßen, daß sie auf Erden Unheil angerichtet hatten. Dieselben werden wiederholt 'arelim genannt; gewöhnlich bedeutet das Wort „Unbeschnittene", aber bei Ez 28 und 31 ist wohl an akk. arrallū „Unterwelt" zu denken, also „Unterweltsbewohner", und zwar hat der Ausdruck nach dem Zusammenhange den Nebenbegriff des Schimpflichen. Wie in der Totenklage die Leichensängerin den Verstorbenen, so reden in der Unterwelt die Helden den Pharao an. Höhnend halten sie ihm vor, daß er im Leben alle an Schönheit und Ansehen übertroffen habe. Nun aber, da er tot ist, ist er furchtbar entstellt, und sie wollen mit ihm keine Gemeinschaft haben. Man beachte den Gegensatz zwischen Vergangenheit und Gegenwart, wie im eigentlichen Klagelied, doch will der Prophet hier mit der Gegenüberstellung nicht das Mitleid der Hörer wecken, sondern läßt weit eher Genugtuung darüber erkennen, daß die durch den Pharao herausgeforderte Gerechtigkeit triumphiert. Beim Tode Sauls und Jonathans liegt ein gewisser Trost darin, daß beide Helden zusammen begraben sind (2 Sm 1, 23) [17]. Der Pharao aber darf nicht bei den Helden ruhen, ihm wird im Jenseits die Verachtung seitens derer zuteil, die sich auf Erden wahren Ruhm errungen haben.

Wie die Verwandten zusammen im Familiengrabe bestattet sind, so erscheinen auch in der Unterwelt die vereinigt, welche im Diesseits eine Gemeinschaft gebildet haben. In der Mitte eines bestimmten Platzes ruht der König, und rings um ihn her liegen seine Untertanen. Von Assur wird ausdrücklich hervorgehoben, daß es sich ganz unten im

[16] Über die Erwähnung der Waffen in der Leichenklage vgl. oben S. 35 f.

[17] s. oben S. 36.

Abgrund befindet. Dieses Volk war besonders gewalttätig aufgetreten, aber Ezechiel hatte es selbst erlebt, daß die Chaldäer und Meder ihm den Untergang bereiteten. Meschech und Thubal sind die im äußersten Norden, an der Südostküste des Schwarzen Meeres wohnenden Völker, die „Skythen". V. 29. 30 nennt Ezechiel Völker, die zwar nicht Großmächte vorstellten, aber im kleineren Kreise ihre Nachbarn beunruhigten. Die „Herrscher des Nordens" sind vielleicht, da Meschech und Thubal bereits erwähnt sind, die Fürsten der kleineren Aramäerreiche in Syrien. Im übrigen kommt für die Schilderung nicht in Betracht, ob ein Reich und ein Volk früher oder später als das ägyptische zu existieren aufhörte. Die Darstellung trägt eschatologische Züge, und der Pharao ist zum Typus des Endfeindes geworden.

Wenn der Pharao in den untersten Winkel des Totenreiches kommt, dann wird er erkennen, wie verkehrt er auf Erden gehandelt hatte, zumal er auch sein Volk mit sich ins Verderben gerissen hat (V. 31), aber die Reue kommt zu spät, er erntet, was er gesät, er leidet, was er verdient. Für ihn hat der Prophet kein Wort des Mitleids und des Trostes. In der Schilderung der Unterwelt und des Schicksals, welches den Pharao erwartet, würde auch jedes Wort der Anteilnahme verfehlt sein. Das Endgericht kennt keine Barmherzigkeit mehr.

Ezechiel hat in seiner Weissagung einige Elemente der Totenklage verwendet, wie die Erwähnung der Ursache des Todes, die Anrede an den Toten und den Gegensatz, aber er hat dieselben umgebogen. Die in dem Abschnitt genannten Bewohner der Unterwelt sind, wenn wir von den Helden absehen, „vom Schwert erschlagen", sie haben einen gewaltsamen Tod erlitten. Doch während in den eigentlichen Leichenliedern ein solcher Umstand hervorgehoben wird, um das Mitleid der Trauernden wachzurufen, will Ezechiel das Ende der Völker, welche andere unterdrückt haben, als schmachvoll kennzeichnen: wie Räuber und Mörder haben sie geendet. Ferner redet nicht der Prophet die Leidtragenden an, wie es die Leichensängerin tut, um das Mitgefühl zu wecken und um zu trösten, sondern die Bewohner der Unterwelt wenden sich an den eben Ankommenden, indes nicht um ihn aufzurichten, sondern um ihn zu verspotten und ihm sein Los noch schwerer zu machen. Das eigentliche Leichenlied rühmt, daß die Beklagten als Helden gefallen sind (2 Sm 1, 19 ff.), hier hebt der Prophet immer von neuem hervor, daß der Pharao nicht bei Helden ruhen darf. In der eigentlichen Leichenklage wird die schmerzvolle Gegenwart der schönen Vergangenheit gegenübergestellt, um das Mitleid der um den Toten Versammelten zu steigern, hier sollen

sich die Hörer freuen, daß der einst so mächtige und angesehene Herrscher samt seinem Volke ins Totenreich gekommen ist und dort verachtet wird. Mit diesem Liede wollte Ezechiel die Verbannten heilsam erschüttern und ihnen Gottes Macht und Gerechtigkeit vor Augen führen. Er hat die Weissagung verkündet wenige Monate, nachdem die Nachricht vom Falle Jerusalems und dessen nächsten Folgen eingetroffen war (Ez 33, 21 ff.). Als die Exulanten sich von dem ersten Schrecken erholt hatten und der Boden bereitet war zu neuer Saat, wies er sie darauf hin, daß keine irdische Macht imstande ist, Gott zu widerstreben. So wurde die Weissagung für sie eine ernste Mahnung zur Umkehr, um dem göttlichen Zorne zu entgehen, aber auch um sich der Hilfe Jahves wert zu machen.

Schluß.

Die alte Totenklage ist profan. Religiösen Charakter erhält die Totenklage bei den Propheten, doch da bezieht sie sich nicht auf einen einzelnen, sondern auf das Volk. Auch in den prophetischen Klageliedern, welche das Ende eines dem Gottesvolke feindlichen Herrschers zum Gegenstande haben, erscheint dieser als Vertreter seiner Nation. Wo die prophetischen Lieder Hoffnungen wecken, gelten sie ebenfalls dem Volke Israel, nicht einer Einzelperson.

Die individuelle Leichenklage mußte eine wesentliche Änderung erfahren, sobald die Jenseitsvorstellungen sich wandelten. Als der Heiland zum Tode geführt wurde, da „folgten ihm eine große Menge Volkes und Frauen, die ihn beklagten und beweinten" (Lk 23, 27). Der Evangelist gebraucht hier die gleichen Wendungen wie in seinen Erzählungen von der Totenklage auf des Jairus Tochter und auf den Martyrer Stephanus (Lk 8, 52; Apg 8, 2). Die Tränen der frommen Frauen waren nicht allein ein Beweis des Mitgefühls, sondern hatten noch einen tieferen Sinn: die Frauen stimmten hier die Totenklage an auf den Wohltäter, der, da er zur schmerzlichen Hinrichtung geführt wurde, schon ein Kind des Todes war. Wenigstens diese Ehre sollte er nicht entbehren, welche jedem Israeliten zuteil wurde und zu der die Angehörigen und Freunde des Verstorbenen verpflichtet waren. So bekannten sie zugleich, daß Jesus kein verworfener Verbrecher war, sie verurteilten mutig in aller Öffentlichkeit eine Tat, welche die Männer aus Furcht vor den Machthabern nicht zu brandmarken wagten. Der Heiland war gerührt, aber auch bei diesem schauerlichen Gange dachte er nicht zuerst an sein eigenes Leid, sondern an das Strafgericht, welches der Stadt und des

Volkes wartete: „Weinet nicht um mich!“ Wohl gehe ich zum Tode, aber der Tod bedeutet für mich Sieg und Triumph, ich werde den Tod überwinden.

Die christliche Predigt nahm Gedanken, welchen wir bereits im Judentum der letzten Jahrhunderte vor Christus begegnen, auf und vertiefte und bereicherte sie, gestützt auf die Lehre des Heilandes und die Tatsache seiner Auferstehung und seiner Himmelfahrt. Mit überzeugender Kraft und in frohem Bewußtsein, daß ihr der Sieg über das Dunkel des Heidentums sicher war, wies sie hin auf das Fortleben der Seele des Frommen in ewiger Glückseligkeit und auf die einstige Wiedererweckung von den Toten. Der hl. Paulus verkündete: „Wenn dieses Vergängliche Unvergänglichkeit und dieses Sterbliche Unsterblichkeit angezogen haben wird, dann wird sich verwirklichen das Wort, das geschrieben steht: Verschlungen wurde der Tod zum Siege.“ Er rief mit hinreißendem Glaubensbewußtsein aus: „Wo, o Tod, ist dein Sieg! Wo, o Tod, ist dein Stachel!“ (1 Kor 15, 54 f.). Er jubelte: „Sterben ist mein Gewinn. Mich verlangt, aufgelöst zu werden und mit Christus zu sein!“ (Phil 1, 21. 23). Da nun dem Christen die tröstliche Gewißheit gegeben war, daß auch sein Leib nicht für immer ins Grab gebannt sein werde, sondern daß Freude ohne Ende in himmlischer Verklärung seiner warte, so hatte die alte Leichenklage ihren Sinn und damit ihr Recht verloren, mag sie auch in einigen Gegenden von christlichen Kreisen aus alter liebgewonnener Gewohnheit noch weiter geübt werden[1]. Die Kirche verbietet den Hinterbliebenen nicht, um den Verstorbenen zu trauern, sie ehrt den natürlichen Schmerz und schätzt die Liebe, die über das Grab hinausreicht. Auch sie singt am Sarge und am Grabe, aber ihr Lied wendet sich an den gerechten und barmherzigen Gott. Ihn bittet sie im hl. Meßopfer, das sie für den Abgeschiedenen darbringt: „O Herr, gib ihnen die ewige Ruhe, und das ewige Licht leuchte ihnen. Befreie, o Herr, die Seelen aller verstorbenen Christgläubigen von jeglichen Banden der Sünden. Deine Gnade komme ihnen zu Hilfe, daß sie es verdienen, dem Strafgericht zu entgehen und sich der Glückseligkeit des ewigen Lichtes zu erfreuen. Das ewige Licht leuchte ihnen, o Herr, mit deinen Heiligen in Ewigkeit, weil du gütig bist.“ Im Namen des Verstorbenen betet sie im Begräbnisritual: „Erbarme dich, o Gott, nach deiner großen Barmherzigkeit!“ und fleht für ihn: „Kommet zu Hilfe, ihr Heiligen Gottes, eilet entgegen, ihr Engel des Herrn, und nehmet seine Seele auf! Christus nehme dich auf, der dich berufen, und die Engel mögen dich bringen in Abrahams Schoß.“ Die Leidtragen-

[1] s. oben S. 11.

den aber erinnert die Kirche an die Verheißung Christi (Joh 11, 25. 26): „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, wenn er auch stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben.“ So ruft das Lied der Kirche nicht nur zu Gott um Barmherzigkeit für den Toten, sondern stärkt auch in den trauernden Angehörigen die Hoffnung auf die ewige Vergeltung und lenkt tröstend ihre Blicke vom Grabe weg nach oben, wo ein beseligendes Wiedersehen mit dem ihnen jetzt Entrissenen ihrer wartet ohne Trennung, wo „Gott abwischen wird alle Tränen von ihren Augen, wo der Tod nicht mehr sein wird, noch Trauer, noch Klage, noch Schmerz“ (Offb 21, 4).

——::——

Biblische Zeitfragen (Fortsetzung)

Dritte Folge

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl. —,80
2. Dr. M. Meinertz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl. —,80
3./4. Dr. J. Nikel, Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 4. Aufl. 1,60
5./6. Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl. 1,60
7. Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. —,80
8./9. Dr. Paul Karge (Münster), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl. 1,60
10. Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11. Dr. J. Göttsberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl. —,80
12. Dr. Fr. W. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl. —,80

Vierte Folge

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. —,80
2. Derselbe, Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu. 3. Aufl. —,80
3./4. † P. Theophil Witzel O. F. M. (Fulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweistromeland. 3. Aufl. 1,60
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. —,80
6./7. Dr. J. Döller (Wien), Die Messiaserwartung im Alt. Test. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. —,80
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. —,80
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11./12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottessohnes. 3. Aufl. 1,60

Fünfte Folge

1. Dr. P. Rießler (Tübingen), Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. —,80
2. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Inspiration des Neuen Testamentes. —,80
3. Dr. J. Nikel (Breslau), Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 3. Aufl. —,80
4./5. Dr. Bartmann (Paderborn), Das Reich Gottes in der Hl. Schrift. 1,60
6./7. Dr. N. Peters, Der Text des A. T. und seine Geschichte. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. J. Rohr (Tübingen), Griechentum und Christentum. —,80
9./10. Dr. S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie. 1,60
11./12. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Wunder Jesu. 1,60

Sechste Folge

1./2. Dr. A. Sanda (Leitmeritz), Salomo und seine Zeit. 1,60
3. Dr. Fr. X. Steinmetzer, Der heilige Petrus. —,80
4./5. Dr. E. Krebs, Religionsgeschichtliches Problem des Urchristentums. 1,60
6./7. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. 1,60
8. Dr. P. Dausch, Lebensbejahung und Aszese Jesu. —,80
9./10. Dr. P. Karge, Babylonisches im Neuen Testament. 1,60
11./12. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe. 1,60

Siebente Folge

1./2. Dr. A. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit. 1,60
3. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. II. Septuaginta und Buch der Weisheit. —,80
4. Dr. P. Dausch, Die synoptische Frage. —,80
5. Dr. P. Rießler, Der Prophet Jeremias. —,80
6. Dr. J. Nikel, Der Hebräerbrief. —,80
7./8. † Dr. Fr. X. Pölzl (Wien), Der Weltapostel Paulus. 1,60
9. Dr. P. Dausch, Zweiquellentheorie u. d. Glaubwürdigk. d. 3 ält. Evang. —,80
10. Dr. A. Schulz, Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testam. —,80
11./12. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. I. Die Zeit der Vorbereitung. 1,60

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Biblische Zeitfragen (Fortsetzung)

Achte Folge

1./2. Dr. P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im Alt. Test. 1,60
3./4. Dr. M. Meinertz, Die Gleichnisse Jesu. 3. Aufl. 1,60
5./6. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. 3. Aufl. 1,60
7./8. Dr. A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. 3. Aufl. 1,60
9./10. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus der galiläischen Mission. 3. Aufl. 1,60
11. Dr. F. Feldmann, Israels Relig., Sitte u. Kultur in d. vormos. Zeit. —,80
12. Dr. P. L. Landersdorfer (Ettal), Die sumerische Frage u. die Bibel. —,80

Neunte Folge

1./2. Dr. J. Göttsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T. 1,60
3./4. Dr. J. Fischer, Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament. 1,60
5./6. Dr. P. Dausch, Christus in der modernen sozialen Bewegung. 1,60
7./9. Dr. J. Döller, Das Weib im Alten Testament. 2,—
10./12. Dr. P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient. 2,—

Zehnte Folge

1./3. Dr. J. Nikel, Die Pentateuchfrage. 2,—
4./6. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. III. Kämpfe, Lehren, Wundertaten. 2,—
7./8. Dr. P. Heinisch, Das „Wort" im A. T. und im Alten Orient. 1,60
9./10. Dr. P. Dausch, Der Wunderzyklus Mt 8–9 u. die synopt. Frage. 1,—
11./12. Dr. J. Döller, Die Wahrsagerei im A. T. 1,60

Elfte Folge

1./2. Dr. P. Heinisch, Die persönliche Weisheit des A. T. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. 1,60
3./5. D. N. Peters, Die Leidensfrage im A. T. 2,—
6./7. Dr. A. Schulz, Erzählungskunst in den Samuel-Büchern. 1,60
8./9. Dr. J. Rohr, Das Gebet im Neuen Testament. 1,60
10./12. Dr. Andr. Eberharter, Sünde und Buße im Alten Testament. 2,—

Zwölfte Folge

1./2. Dr. B. Heigl, Religionsgeschichtliche Methode und Theologie. 1,40
3./4. Dr. R. Storr, Das Frömmigkeitsideal der Propheten. 1,40
5. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. IV. Johannesevangelium Kap. 7 bis 11. 0,80
6. Dr. Andreas Eberharter, Die vorexilischen Propheten und die Politik ihrer Zeit. 0,80
7. Dr. J. Geiselmann, Der petrinische Primat (Matth. 16, 17 ff.). 0,60
8./10. Dr. A. Wikenhauser, Die Christusmystik des hl. Paulus. 2,80
11./12. Dr. Fr. W. Maier, Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9–11. 3.—

Dreizehnte Folge

1./2. Dr. J. Sickenberger, Das Leben Jesu nach den vier Evangelien. V. Der Schluß des Wirkens außerhalb Jerusalem. 2,35
3./4. Dr. A. Eberharter, Der Dekalog. 1,30
5./6. Dr. J. Rohr, Die soziale Frage und das Neue Testament. 1,35
7./8. Dr. P. Heinisch, Die Trauergebräuche bei den Israeliten. 1,95
9./10. Dr. P. Heinisch, Die Totenklage im Alten Testament.

In Vorbereitung:

11./12. Dr. B. Heigl, Mysterienreligionen und Urchristentum.

Die früheren Folgen, sowie einzelne Hefte sind lieferbar.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Biblische Zeitfragen
begründet von Joh. Nikel und Ign. Rohr
fortgeführt von Paul Heinisch und Friedr. Wilh. Maier
13. Folge / Heft 11/12

Antike Mysterienreligionen und Urchristentum

Von

Dr. Barthol. Heigl
Hochschulprofessor in Freising

Münster i. W. 1932

Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

Biblische Zeitfragen

Das Interesse für die wichtigen biblischen Fragen ist nicht nur bei den Theologen vorhanden, sondern es nimmt auch in erfreulicher Weise bei den gebildeteren Laien von Tag zu Tag zu. Die theologische Wissenschaft muß bestrebt sein, dem Bedürfnis nach Aufklärung über die biblisch-historischen Grundlagen unserer christlichen Weltanschauung entgegenzukommen. Da populär-wissenschaftliche Vorträge nur in größeren Städten gehalten werden können, die theologischen Zeitschriften aber meist nur in die Kreise des Klerus dringen, so hat die Verlagsbuchhandlung sich entschlossen, in den **Biblischen Zeitfragen** einen Zyklus von Broschüren herauszugeben, welche in einer auch der gebildeten Laienwelt verständlichen Form jene biblischen Einzelfragen behandeln sollen, die im Vordergrund der Diskussion stehen. Die wissenschaftliche Leitung des Unternehmens haben z. Z. die Universitätsprofessoren Dr. P. Heinisch in Nymwegen und Dr. Fr. W. Maier in Breslau. Eine Reihe von bewährten Vertretern der alt- und neutestamentlichen Exegese haben ihre Mitwirkung zugesagt.

Subskriptionspreis der Folgen (12 Hefte) 8,— RM., geb. in Orig.-Band 9,50 RM., ab 14. Folge 10,— RM., geb. 11,50 RM.

Die früheren Folgen können noch jetzt bezogen werden.

Erste Folge

1. Dr. J. Nikel, Alte und neue Angriffe auf das Alte Test. 5. Aufl. —,80
2. Dr. J. Nikel, Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens. 4. Aufl. —,80
3. Dr. J. Rohr, Der Vernichtungskampf geg. d. bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,80
4. Dr. J. Rohr, Moderne Ersatzversuche f. das bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,80
5. Dr. Dausch (Dillingen), Der Kanon des Neuen Testaments. 4. Aufl. —,80
6. Dr. Dentler (Bärenweiler), Die Auferstehung Jesu im N. Test. 4. Aufl. —,80
7. Dr. Belser (Tübingen), Die Apostelgeschichte. 4. Aufl. —,80
8. Dr. J. Nikel, Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik. 4. Aufl. —,80
9. Dr. O. Wecker (Stuttgart), Christus und Buddha. 4. Aufl. —,80
10. Dr. C. Miketta (Weidenau), Die Amarnazeit. Palästina u. Ägypten in der Zeit der israelitischen Wanderung und Siedelung. 4. Aufl. —,80
11. Dr. Tillmann (Bonn), Jesus, der Menschensohn. 4. Aufl. —,80
12. Dr. P. Heinisch (Nymwegen), Griechentum u. Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. 4. Aufl. —,80

Zweite Folge

1. Dr. J. Döller (Wien), Abraham und seine Zeit. 3. Aufl. —,80
2. Dr. Dausch (Dillingen), Das Johannesevangelium. 3. Aufl. —,80
3. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte. 4. Aufl. —,80
4. Dr. J. Rohr, Das Markusevangelium. 3. Aufl. —,80
5./6. Dr. Friedr. Maier, Die Briefe Pauli. 3. Aufl. 1,60
7. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk. 4. Aufl. —,80
8./9. Dr. Pölzl (Wien), Das Matthäusevangelium. 3. Aufl. 1,60
10. Dr. Feldmann (Bonn), Die Weissagung über den Gottesknecht im Buche Jesaias. 3. Aufl. —,80
11. Dr. Seb. Euringer (Dillingen), Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). 1./2. Aufl. —,80
12. Dr. J. Hehn (Würzburg), Der israelitische Sabbat. 3. Aufl. —,80

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Biblische Zeitfragen
Dreizehnte Folge / Heft 11/12

Antike Mysterienreligionen und Urchristentum

Von

Dr. Barthol. Heigl
Hochschulprofessor in Freising

Münster i. W. 1932

Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

Imprimatur

Monasterii, die 23 Octobris 1931

Meis
Vicarius Episcopi Generalis

No. L 632

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Inhalt.

Seite

Vorwort 1
Allgemeines über die Mysterien 2
Kurze Beschreibung der Hauptformen des antiken Mysterienwesens . 20
Urchristentum und Mysterienreligionen 60
Die angeblichen Zeugnisse für den Einfluß der Mysterien auf das Christentum 68
Ergebnisse und Zusammenfassung 99

Vorwort.

Das vorliegende Thema bildet einen Teil des Problems der Abhängigkeit des ältesten Christentums von seiner religiösen Umgebung. Es wird vielfach behauptet, das Urchristentum habe vor allem bei den Vorstellungen und Gebräuchen der heidnischen Mysterien beträchtliche Anleihen gemacht. Bei den gegebenen geschichtlichen Verhältnissen scheint auch ein Einfluß der Mysterienkulte auf das Christentum ganz naheliegend zu sein. „Wenn auf das älteste Christentum, nicht durch Vermittlung des Judentums, sondern direkt andere Religionen eingewirkt haben, so ist das in erster Linie von der griechisch-römischen und genauer von den Mysterien zu erwarten“ [1]. Die Mysterien bildeten ja „einen Hauptfaktor des geistigen Lebens der alten Welt“ [2] und „das letzte Wort der heidnischen Religionen“ [3].

Es kann hier bei dem zur Verfügung stehenden Raume nur ein Überblick, eine summarische Darstellung über das in Frage kommende Material gegeben werden [4].

---

[1] C. Clemen, Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum, Gießen 1913, 1.

[2] Bratke, Die Stellung des Clemens Alex. zum antiken Mysterienwesen, Theol. Stud. u. Krit. 1887, 654.

[3] Lafaye, Histoire du culte des divinités d'Alexandrie 1884, 108 bei Clemen a. a. O. 1.

[4] Von der umfangreichen Literatur soll hier nur das Wichtigste angegeben werden: Aug. Lobeck, Aglaophamus, Königsberg 1829. Jg. Döllinger, Heidentum und Judentum, Regensburg 1857. G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894. J. Blötzer, Das heidnische Mysterienwesen zur Zeit der Entstehung des Christentums, in: Laacher Stimmen, 71. Bd. (1906), 376 ff. 500 ff. E. de Jong, Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung [2], Leiden 1919. Alf. Loisy, Les Mystères païens et le Mystère chrétien, Paris 1919; vgl. die Rezension von P. Lagrange, in: Revue bibl. XXIX (1920). Fr. Meffert, Das Urchristentum, M.-Gladbach 1921. C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des Neuen Testamentes [2], Gießen 1924. Th. Hopfner, Die griechisch-orientalischen Mysterien, Leipzig 1924. O. Kern, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit, Leipzig 1927. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen [3], Leipzig 1927. Hugo Greßmann, Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter, Berlin u. Leipzig 1930. Fr. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum [3], nach der 4. französischen Auflage unter Zugrundelegung der Übersetzung Gehrichs, bearbeitet von Aug. Burckhardt-Brandenberg, Leipzig u. Berlin 1931, mit reichhaltiger Literaturangabe. — Weitere Literaturangaben im Texte.

I.

Allgemeines über die Mysterien.

1. Das Wort „Mysterium" bezeichnet im Griechischen einen Geheimkult, an dem nur Eingeweihte teilnehmen durften. Dadurch traten die Mysterien in einen Gegensatz zum offiziellen Staatskult. „Sie waren ursprünglich Gottesdienste geschlossener Kultkreise. Die Fremden, die allmählich zugelassen wurden, mußten sich besonderen Weihen unterwerfen. Erst durch diese Weihen erhielt der Kult den Charakter von etwas Mysteriösem, Geheimnisvollem, das die Neugierde weckte. Dazu kam die Vorstellung von etwas besonders Heiligem, dessen die Eingeweihten teilhaftig werden und das ihnen ein höheres Lebensglück oder gar eine jenseitige Seligkeit verbürgt. Diese Weihe, die immer mehr einen sakramentalen Charakter annimmt, ist für die Mysterien bezeichnend und durch sie sind sie zu ihrem Ruhm gekommen. Die Frommen des späten Altertums, die an dem offiziellen Kult kein Genüge fanden und von keiner philosophischen Schule befriedigt wurden, waren eifrig darauf bedacht, eine Weihe zu empfangen, die sie heiligen und erlösen könnte"[1].

Das Wort *μυστήριον* ist sprachlich noch nicht sicher erklärt. Es wird gewöhnlich abgeleitet von *μύειν* (*μυεῖν*) = schließen oder sich schließen, z. B. die Augen, den Mund schließen usw.; *μυστήριον* also wohl = Verschluß oder Verschlußmittel, übertragen = Geheimnis, das, was die Mitteilung verschließt, geheim gehalten werden muß. Jedenfalls hat das Wort *μυστήριον* die Bedeutung des Geheimen oder Geheimnisvollen schon im Altertum gehabt. Dazu kommt der Begriff der geheimen Weihe. Andere Bezeichnungen für die Mysterien sind „Orgien" (*τὰ ὄργια*) und „Weihen" (*τελεταί*); ersterer Terminus involviert die ekstatische Gemütserregung, wie sie besonders dem Dionysoskult eigen war; letzterer bezeichnet die Vollendung, das Letzte und Höchste der Mysterien. Der Eingeweihte (initiatus) heißt Myste (*μύστης*). Der Plural *τὰ μυστήρια* (initia) bezeichnet gewöhnlich die Geheimkulte (zuerst bei Herodot II, 51), dann aber auch die Riten und Gegenstände des Geheimdienstes.

Der Inhalt der Mysterien läßt sich nicht näher angeben. Der einzige allgemeine Begriff stammt von Athenagoras (32): „Die Mysterien zeigen die Geschicke der Götter" (*τὰ πάθη αὐτῶν [θεῶν] δεικνύουσι μυστήρια*); ähnlich Diodor (I, 97): *τὴν περὶ τὰ πάθη τῶν θεῶν ἱστορίαν . . .* Die Antike beging das Gedächtnis an die Geschicke gewisser Gottheiten in dramatischen Riten,

[1] Vgl. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I⁴, 97.

welche ihre Taten, Leiden und Tod darstellten; vgl. Lukian (de Dea Syria 6) von den Adonismysterien: „Jedes Jahr begehen sie das Gedächtnis seines Leidens und klagen und feiern die Orgien." Ähnliches berichtet Plutarch von den Osirismysterien (De Iside et Osiride 27).

Die Geheimkulte waren sehr verschiedener Art und Herkunft. Einige waren Staatsinstitutionen und die berühmtesten von diesen, die Mysterien von Eleusis (bei Athen) und Samothrake (einer Insel im thrakischen Meere), erfreuten sich vom 5. Jahrhundert v. Chr. an bis zu ihrem Verschwinden des höchsten Ansehens. Andere, wie die der Orphiker und der orientalischen Götter, wurden in geschlossenen Genossenschaften von Privatleuten gefeiert. Die Mysterien der Isis (aus Ägypten), der Kybele (aus Kleinasien) und des Mithra (aus Persien) gewannen im römischen Reiche allmählich eine gewissermaßen offizielle Stellung; sie erreichten im 3. Jahrhundert n. Chr. ihren Höhepunkt und zählten selbst Kaiser zu ihren Gönnern. Schließlich verschmolzen alle diese Geheimkulte zu einer hartnäckigen Opposition gegen das Christentum, dem sie dann auch weichen mußten. Seit Theodosius d. Gr. (379—395), der die Ausübung des Götterkultes förmlich untersagte, verschwanden sie allmählich. Indessen wurden auch späterhin noch Mysterien begangen und dem Isisdienste in Südägypten machte erst Justinian I. im Jahre 560 ein Ende [2].

2. Ein neuer Aufschwung des Mysterienwesens erfolgte in der Kaiserzeit, namentlich seit dem 2. christlichen Jahrhundert. Das Wiedererwachen des religiösen Lebens, das schon durch Kaiser Augustus inauguriert wurde, hatte eine starke Vorliebe für fremde Kulte zur Folge. Die offizielle Staatsreligion hatte allmählich versagt. Dem Sehnen der Menschheit nach Erlösung, nach Vereinigung mit der Gottheit und der Garantie eines seligen Lebens im Jenseits kamen vor allem *die orientalischen Religionen mit ihren Mysterien* entgegen. Jedenfalls erlebten die antiken heidnischen Religionen in den Geheimkulten eine neue Blütezeit. Da auch die Philosophie die Rätsel des Lebens nicht lösen konnte, sind die Mysterien immer mehr Zufluchtsstätten erlösungsbedürftiger Gemüter geworden. Verschiedene *Ursachen* haben dazu beigetragen, daß diese Kulte weite Verbreitung gewinnen konnten.

Die orientalischen Mysterien, sagt man, befriedigten in höherem Maße die *Sinne* und das *Gefühl*, den *Verstand* und das *Gewissen*. „Sie wirken auf das Gemütsleben, indem sie abwechselnd Bewunderung und Schrecken, Mitleid und Enthusiasmus erwecken; sie erscheinen dem grübelnden Verstande in dem Lichte tiefer Weisheit und

[2] Vgl. *De Jong*, Das antike Mysterienwesen², 2 f.

absoluter Gewißheit; endlich befriedigen sie nicht minder auch das Gewissen. Unter den verwickelten Ursachen, die ihnen zur Herrschaft verholfen haben, ist dies ohne Zweifel die wirksamste."

Die orientalischen Kulte, die nicht mit der anerkannten Autorität einer offiziellen Religion auftreten, müssen, um Anhänger zu gewinnen, vor allem auf das Gefühl des Individuums einwirken. „Sie bestricken dasselbe von vornherein durch den verwirrenden Reiz ihrer Mysterien, welche die Seele abwechselnd mit Furcht und Hoffnung erfüllen; sie entzücken es durch den Prunk ihrer Feste und den Glanz ihrer Prozessionen; sie bezaubern es durch ihre schmachtenden Lieder und ihre rauschende Musik; vor allem aber lehren sie die Mittel kennen, mit deren Hilfe man sich in jenen seligen Zustand versetzen kann, in dem die Seele, von den Fesseln des Körpers befreit und von jedem Schmerze erlöst, in der Verzückung sich selbst verliert."

Die Götter, mit denen die Gläubigen in ihren mystischen Ekstasen sich zu vereinigen wähnten, waren selbst menschlicher und bisweilen auch sinnlicher als die abendländischen. Sie leiden und sterben, um nachher wieder auferweckt zu werden. Wie menschliche Persönlichkeiten werden sie von einer Gattin oder einer Geliebten betrauert. Mit ihnen klagen die Mysten um den gestorbenen Gott, um dann, wenn er wieder zum Leben erwacht ist, mit Frohlocken seine Auferstehung zu feiern.

Allerdings erscheinen diese Kulte, abgesehen von dem des Mithra, auf den ersten Blick viel weniger sittlich als der römische. „Es begegnen uns in ihnen plumpe und unzüchtige Fabeln, grausame oder gemeine Riten." Die orientalischen Priester brachten aber namentlich zwei neue Dinge: „geheimnisvolle Sühnmittel, mit deren Hilfe sie die Flecken der Seele zu tilgen versprachen, und die Zusicherung, daß selige Unsterblichkeit der Lohn der Frommen sein werde". Die Riten, die in diesen Mysterien üblich waren, hatten nach der Meinung der Gläubigen die Wirkung, den Eingeweihten zu erneuern, ihn wiederzugebären zu einem unbefleckten und unvergänglichen Leben. Sie kennen eine Reihe von Waschungen und Lustrationen, die dem Mysten seine anfängliche Unschuld wiedergeben sollen.

Die Reinheit der Seele war jedoch nicht nur durch liturgische Handlungen zu gewinnen, sondern man gelangte zu ihr auch auf dem Wege der Entsagung und des Leidens. Kasteiungen, beschwerliche Wallfahrten, öffentliche Sündenbekenntnisse, bisweilen auch Geißelungen und Verstümmelungen, alle diese Formen der Buße und der Abtötung richten den gefallenen Menschen wieder auf und bringen ihn den Göttern wieder nahe. „Dreimal", sagt Juvenal (VI, 523 f.) „taucht die Anhängerin der Isis mitten im Winter in den eisigen Tiber, und vor Kälte zitternd rutscht sie auf ihren blutenden Knien um den Tempel; sie reist, wenn die Göttin es befiehlt, bis zu den Grenzen Ägyptens, um Wasser aus dem Nil zu schöpfen, das sie im Heiligtum sprengen soll".

Die Heiligkeit, welche man durch den Vollzug der Riten zu erlangen meinte, war die Voraussetzung für ein seliges Leben nach dem Tode. „Alle barbarischen Mysterien erhoben Anspruch darauf, ihren Eingeweihten das Geheimnis zu offenbaren, wie man zu seliger Unsterblichkeit gelangt." — So boten die orientalischen Religionen, wie es schien,

„im Vergleich zu den bisherigen mehr Schönheit in ihren Riten, mehr Wahrheit in ihren Lehren, ein höheres Gut in ihrer Ethik dar“ [3].

Was diesen Mysterienreligionen eine so schnelle Verbreitung verschaffte, war in erster Linie der dem tiefen Heilsverlangen der alten Menschheit entgegenkommende Erlösungscharakter. Während sie ursprünglich auf sehr verschiedenen Mythen beruhten, gingen sie unter dem Einflusse der damals herrschenden philosophischen und religiösen Strömungen nach und nach vielfach ineinander über.

Die orientalischen Kulte machten ihre Eroberungen vor allem unter der Frauenwelt. Reinigungen, Fasten, eine aufregende Musik mit entsprechenden Tänzen waren ganz dazu angetan, sie anzuziehen und zu fesseln. Infolge der Überreizung der Nerven und Einbildungskraft glaubten sie, in unmittelbarem Verkehr mit der Gottheit zu stehen und in Wirklichkeit jene fabelhaften Vorgänge zu sehen, die ihnen dramatisch vor Augen geführt wurden [4]. Die Priesterschaften der Isis und Kybele namentlich fanden in den Frauen die begeistertsten und freigebigsten Anhängerinnen, welche die eifrigste Propaganda für sie machten. Alle Seelen aber wurden schließlich gewonnen durch die Verheißung geistiger Reinigung und den unendlichen Ausblick auf eine ewige Seligkeit [5].

„Die Rezeption dieser Fremdkulte auf griechisch-römischem Boden erfolgt ohne Zweifel im Anfang hier mehr unter dem Eindruck der Wesensverwandtschaft mit den schon verbreiteten Geheimkulten, dort mehr unter dem Zwange, den das Neue, Ungewohnte und forciert Superstitiöse auf eine dekadente und übersättigte Zeit auszuüben pflegt. Für die Tatsache der schnellen und zum Teil so starken Verbreitung derselben und ihrer Bedeutung für die religiöse Kultur aber genügen diese Motive nicht. Nur der dem tiefen Heilsverlangen der alten Menschheit zu Hilfe kommende Erlösungscharakter dieser Mysterienreligionen im Verein mit den in ihrer sozialen Organisation liegenden Anziehungskraft und mit der symbolistischen Tendenz der Zeit erklärt ihre überragende Stellung in dem religiösen Leben der Kaiserzeit“ [6].

„Durch all diese Geheimdienste geht hindurch die tiefe Sehnsucht der Gläubigen, von irgendeinem Banne loszuwerden, sei es nun, wie in den uralt orphischen, vom Kreislauf der Geburten, sei es von der Macht des Schicksals oder, wie im Mithrasglauben, vom dämonischen Druck der Gestirne. Durch göttliche Offenbarung, hindurchdringend durch verschiedene Weihegrade will der Adept die Wiedergeburt erleben, die ihm Isis wie Kybele, Attis wie Mithras durch die Vermittlung des Priesters

[3] Vgl. Fr. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum [3], 26 ff.

[4] Blötzer a. a. O. 390.

[5] Cumont a. a. O. 42.

[6] W. Staerk, Neutestam. Zeitgeschichte I (Sammlung Göschen), Leipzig 1907, 98 f.

spenden. Nun ist er selbst Gott gleich und sicher seiner persönlichen Unsterblichkeit, eines seligen Jenseits“ [7].

3. Die verschiedenen Akte, aus denen die Feier der Mysterien bestand, können in drei Hauptteile geteilt werden: Die Riten der Reinigung (*κάθαρσις*), der Einweihung (*μύησις*) und der Epoptie oder Schau (*ἐποπτεία*). Gewöhnlich werden nur Weihe und Schau unterschieden.

Als allgemeine Bestandteile der eigentlichen Feier werden wiederholt auch *τὰ δρώμενα*, *δεικνύμενα* und *λεγόμενα* genannt, d. h. das, was getan, gezeigt und gesprochen wurde. Darunter sind wohl die rituellen Handlungen, die dramatische Darstellung der Kultsage, das Vorzeigen der altehrwürdigen heiligen Gegenstände und Kultsymbole, die lebenden Bilder, Gesänge und Tänze zu verstehen. Daher der Name „Drama“ (Handlung), der ursprünglich rein religiös war. Schon der Zweck dieses Dramas deutet an, daß wir an ein Schauspiel im modernen Sinne nicht denken dürfen. Die „Sprüche“ sind nicht als ein belehrender Vortrag zu fassen, sondern als geheimnisvolle Formeln und Hymnen; sie hatten in dem Ganzen nur eine untergeordnete Bedeutung. Den Höhepunkt der Feier bildete offenbar die Epoptie, das Schauen der lichtbestrahlten Götterbilder, das im Innersten des Heiligtums, im Adyton stattfand [8].

Man hat die liturgischen Handlungen der Mysterien auch noch anders eingeteilt und zwar in drei Klassen: „Sakramentale Riten, die durch einen sinnenfälligen Akt, z. B. Bad oder Mahl, eine göttliche Kraft vermitteln; Begeisterungsriten, bei denen der Mensch durch aufregende Handlungen, wie Tanz und Rausch, zu erreichen sucht, daß die Seele den Leib verläßt und der Gott an ihre Stelle tritt; endlich eigentliche dramatische Aufführungen aus der Göttergeschichte.“

Diese Reihenfolge trifft freilich nicht immer zu. Jedoch stehen öfters, wie in Eleusis, sakramentale Riten am Anfang und bewirken die Einweihung (*τελετή*, initiatio) im engeren Sinne. Man hat sie wieder eingeteilt in Riten von mehr negativer Bedeutung, die reinigen und entsühnen sollen, und solche, die schon in mehr positiver Weise auf die höhere Weihe vorbereiten. In den eleusinischen großen Mysterien zogen die Weihekandidaten nach der Übung des Fastens und mannigfacher Abstinenz zum Meere, um sich in den salzigen Fluten zu entsühnen. Daneben gab es in Eleusis auch eine Reinigung durch Übergießen mit Wasser. Eine solche wird auch dem Isismysten zuteil, der sich darauf zehn Tage lang von Fleisch und Wein enthalten muß [9]. Eine Art Bluttaufe, das Kriobolium oder Taurobolium, bildete den Höhepunkt der

[7] J. Geffken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums [2] (Religionswissenschaftl. Bibliothek VI), Heidelberg 1929, 16 f.

[8] Vgl. Anrich a. a. O. 27 ff.

[9] Apulejus, Metamorph. XI, 23.

Attisweihe, in welcher der Myste „durch geheime Übergießung" (Corp. inscr. Lat. VI, 736) geheiligt und wiedergeboren wurde. Andere sakramentale Riten sollen mehr einer positiven Heiligung und Erfüllung mit göttlichen Kräften dienen. Es ist meist das Essen und Trinken einer göttlichen Speise. In Eleusis tranken die Mysten von dem Kykeon, dem Gerstentrank, und aßen von dem heiligen Kuchen. „Diese Speise ist mit höheren Kräften geladen, eine sakramentale Zurüstung zu den Weihen." Dies gilt auch von dem Essen und Trinken in den Attismysterien. Die „über Brot und Wasser gesprochenen Formeln" in den Mithrasmysterien verstärken den Eindruck, daß die Speiseriten Vermittler einer erhöhenden göttlichen Kraft sind. In einem Falle wird es sogar deutlich, daß „der Gott selbst von den Mysten genossen wird". In dem thrakischen Dionysoskult stürzen sich die Diener des Gottes, durch die nächtliche Feier ekstatisch erregt, schließlich auf den Stier, der die Epiphanie des stierförmigen Gottes darstellt, zerreißen ihn mit ihren Händen und verschlingen das rohe Fleisch, überzeugt, daß sie auf diese Weise den Gott selbst in sich aufnehmen. So sind sie wirklich und wörtlich „des Gottes voll" (*ἔνθεοι*). Die Dionysosmysterien machen auch die Begeisterungsriten klar. Im „heiligen Wahnsinn" zerreißen die Begeisterten die Tiere und verschlingen roh das blutige Fleisch. Durch die ungeheure Aufregung aller körperlichen und seelischen Kräfte sucht der Mensch es dahin zu bringen, daß sein gewöhnliches Bewußtsein schwindet, daß seine Seele aus dem Leibe „austritt" — daher das Wort „Ekstase" — und in ein höheres Dasein eintritt. Dann, befreit von der Haft des Leibes, kann sie sich nun ungehemmt dem unsichtbar gegenwärtigen, seine Epiphanie feiernden Gotte anschließen, ja selbst in den Gott verwandelt werden. So nennen sich denn die Begeisterten selbst nach dem Namen des Gottes Sabos oder Sabazios (= Dionysos); sie tragen seine Abzeichen; der Gott handelt und spricht durch sie, weissagt durch sie Zukünftiges; „denn wenn der Gott in seiner Fülle in den Menschen eintritt, dann läßt er die Rasenden das Kommende verkünden" (Euripides, Bakchen 300 f.). Sie sind „des Gottes voll" und in diesem „Enthusiasmus" ihm aufs innigste vereinigt. Eine ungeheure Lebenssteigerung ist die Folge, ein alles Gewöhnliche übersteigendes Entzücken. Die Erde kommt ihnen wie ein Paradies vor. „Von Milch fließt der Boden, von Wein, von Bienennektar" (Euripides a. a. O. 142 f.). Dem Kult des Sabazios gleicht auch der phrygische Kult der Kybele und des Attis in seinem fanatischen Enthusiasmus. Der ganze Aufregungskult, die erregende Musik, der wilde Tanz, das schrille Heulen, alles dient dazu, den Mysten sich selbst zu entfremden und mit der Muttergöttin auf innigste zu vereinigen. So heißt er denn nach einem ihrer Namen, Kybebe, von jetzt an Kybebos oder, nach dem ihres Kultgenossen, Attis; als Hierodule, „heiliger Sklave", trägt er ihr „Siegel" in seinen Leib eingegraben. Die dramatischen Aufführungen endlich bezwecken „eine Vergegenwärtigung des Gottes und seiner Erlebnisse"; die Mysten spielen die Rolle des Gottes selbst. Die heiligen Handlungen sind in erster Linie göttliches Tun. Göttliches läßt sich aber am ehesten durch Symbole darstellen, die oft mehr verhüllen als laut sagen. Die *δρώμενα*, die heiligen Handlungen sind daher in der Regel geheimnisvoll andeutende und abkürzende liturgische Akte; die *δεικνύμενα*, die vorgezeigten heiligen Dinge, sind ebenfalls mehr Symbole als Bilder; beide

werden erläutert durch kurze, dunkel gehaltene Sprüche, die λεγόμενα. Deshalb ist, wenn es auch an Musik und Gesang nicht fehlt, meist vom Schauen der Mysterien die Rede. Das gilt besonders von Eleusis. Von den gottesdienstlichen Dramen wissen wir nur sehr wenig. Immerhin sind einige Anhaltspunkte gegeben, um sich ein ungefähres Bild machen zu können. So wurde in Eleusis in nächtlicher Feier der Raub der Kore und der Jammer der ihre Tochter suchenden Mutter Demeter vorgeführt und von den Mysten mitbegangen [10].

Jedenfalls gehörten zur Vorbereitung auf die Weihe bestimmte Reinigungsriten, die ursprünglich nur eine rituelle Reinheit bezweckten, später aber mit der Idee der moralischen Reinheit verbunden wurden. Die Teilnehmer oder Mysten nannten sich selbst „die Reinen" [11]. Die Reinigung wurde bewirkt durch Waschung und Besprengung, durch Opfer von Tieren, Beräuchern mit Schwefel, Abreibung mit Kleie, Lehm usw.

Es wurde auch die Enthaltung von gewissen verunreinigenden oder der Gottheit besonders heiligen Speisen gefordert; Speisevorschriften und strenges Fasten finden sich in den meisten Mysterien [12]; auch geschlechtliche Enthaltsamkeit war öfters geboten [13].

In den Mysterien wurde öfters auch eine Hierogamie, d. i. eine „heilige Hochzeit" agiert. Der ἱερὸς γάμος wurde ursprünglich wirklich vollzogen, später symbolisch dargestellt [14]. Die Liebesvereinigung oder geschlechtliche „Vermischung" zweier Menschen gilt als Bild der unio mystica zwischen dem Menschen und der Gottheit. Diese Vereinigung wurde auch kultisch oder liturgisch dargestellt, indem ein Symbol des Gottes, z. B. eine Schlange durch den Schoß des Mysten gezogen wurde [15]. Die Schlange galt in den orientalischen Religionen wohl als der Gott selbst; wenigstens wurde im Sabazios- und auch im Attiskult die heilige Hochzeit mit dem Gott, die das „Wesen aller griechischen Mysterien" ausmachen soll, symbolisch dadurch vollzogen, daß die Novizen sich die Schlange unter dem Gewand durchzogen [16].

---

[10] Vgl. zum Ganzen Odo Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier 3—5 (Ecclesia orans IX), Freiburg i. Br. 1923, 22 ff.

[11] Aristophan. Ran. 335: ὅσιοι μύσται.

[12] Vgl. Porphyrius, De abstinentia IV, 6.

[13] Tibull., Eleg. I, 3, 26; Properz, Eleg. II, 33, 2; Tertull. De praescr. 40.

[14] Vgl. Clemens Alex., Strom. III, 4, ed. Stählin II, 208; Josephus, Arch. 18, 65.

[15] Vgl. Clemens Alex., Protr. II, 16, ed. Stählin I, 13: ὁ διὰ κόλπου θεός. Arnobius, Adv. nat. 5, 21; aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis. Firmicus Mat., De errore prof. relig. 10.

[16] O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, München 1906. I, 55.

Zu den Formen, in denen ursprüngliche Völker sich die höchste religiöse Weihe, die Vereinigung mit Gott, vorstellen, gehört die einer geschlechtlichen Vereinigung, durch welche der Mensch „das innerste Wesen und die Kraft eines Gottes, seinen Samen, in sich aufnimmt". „Die zunächst ganz sinnliche Vorstellung führt an den verschiedensten Stellen unabhängig zu heiligen Handlungen, in denen der Gott durch menschliche Stellvertreter oder ein Symbol, den Phallos, dargestellt wird. Frühzeitig erstarrt dann an dem einen Ort die heilige Handlung zur unverstandenen Repräsentation einer Hochzeit, an einem andern empfängt sie eine Umdeutung, nach der nur die Seele solcher Vermischung mit der Gottheit gewürdigt wird, an einem dritten soll eine künstliche Überreizung der Phantasie eine Art inneres und dennoch körperliches Erleben herbeiführen." Die geschlechtliche Vereinigung mit einem Diener des Gottes bildet die Weihe, die in den Himmel erhebt und dort mit Gott vereinigt[17].

In den meisten Mysterien gab es auch heilige Kultmahle. Welche Wirkungen man diesen liturgischen Mahlzeiten zuschrieb, läßt sich nicht angeben. Ursprünglich sollten diese sakralen Mahle wohl nur die Kultgemeinschaft der Teilnehmer und ihre Verbindung mit der Gottheit zum Ausdruck bringen. Durch den Genuß einer heiligen Speise oder des Fleisches von Opfertieren glaubte man dann auch göttliche Kräfte und Eigenschaften sich aneignen zu können. Später mag eine höhere Wertung dieser Kultmahle aufgekommen sein, indem man denselben übernatürliche Wirkungen zuschrieb oder einen sakramentalen Charakter vindizierte; wenigstens kann dies unter dem Einflusse des Christentums geschehen sein.

Öfters fand auch die Bekleidung des Initianden mit verschiedenen heiligen Gewändern statt. Im Isiskult war Linnenkleidung von großer Bedeutung. Manchmal wurde der Novize auch mit Wolle oder Tierfellen bedeckt, um die Dämonen abzuwehren. — Auch an Weihrauch und anderen wohlriechenden Gewürzen scheint es nicht gefehlt zu haben.

Endlich wurden bei der Weihe auch geheime Formeln (*σύμβολα, συνθήματα*) überliefert, altheilige Kultformeln, die zugleich als Erkennungszeichen der Mysten untereinander und mancherorts vielleicht auch als Ausweis beim Betreten des Weihetempels dienten[18]; *σύμβολον* als Terminus antiker Kulte macht nicht nur den Kultgenossen kenntlich, sondern verschafft dem Mysten auch in der Unterwelt Eintritt zu den Seligen; es ist „Kultbekenntnis", Kultparole (im Christentum wird es „Glaubensbekenntnis", das Credo). In einzelnen Mysterien erhielten die Geweihten auch kleine symbolische Gegenstände, die sie vor profanen Blicken sorgfältig verbargen und als Heiligtum bewahrten[19].

In den Mysterien hatte auch die Symbolik eine große Bedeutung. Daher die Symbole der Zeugungskraft und Fruchtbarkeit wie der Phallos (das männliche Glied) und das weibliche Gegenstück (*κτείς*) in den

[17] Vgl. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen[3], 34.

[18] Vgl. Clemens Alex., Protrept. II, 21; Firmicus Mat. 18; Apuleius, Apol. de mag. 56.

[19] Vgl. Anrich a. a. O. 30.

Dionysos- und Demeter-Mysterien; die mystische Lade, der Korb oder Kernos, die Schlange usw. Die Symbole der kleinen Mysterien, die in Agrä bei Athen gefeiert wurden, waren: Würfel, Ball, Kreisel (Rhombos), Äpfel, Spiegel und Wollflocken, d. s. die Spielzeuge, mit denen die Titanen das Dionysoskind täuschten, um es dann zu zerreißen.

Die Feier umfaßte auch Opfer und Prozessionen, Gesänge und Tänze. Eine aufregende Musik sollte orgiastische, ekstatische Zustände erregen. In wildem Fanatismus schlug dann die Ekstase des öftern in Raserei um, so daß diese Feiern auch in Unsittlichkeit ausarten konnten [20].

Eine große Rolle spielte bei der Feier der Mysterien künstliche Beleuchtung. Durch die Lichteffekte, die man meisterlich zu handhaben verstand, durch den plötzlichen Wechsel von Licht und Dunkelheit, sollten die Mysten in eine feierliche Stimmung versetzt werden. Die Zeremonien dieser Kulte mußten daher besonders aufregend auf die Sinne und die Phantasie wirken. Der Höhepunkt des Ganzen war das Schauen der Gottheit im Lichtglanz; das Aufflammen des Lichtes verkündet das Erscheinen des Gottes und die Vergottung des Mysten. So wird z. B. berichtet, das „eleusische Feuer" haben den Demetermythus berühmt gemacht [21]. Einen Teil der Mysterien bildete wohl auch ein Gang durch das Jenseits bzw. durch die Unterwelt, der den Mysten ihr künftiges Geschick im Hades vor Augen führen sollte. Geleitet von den Priestern durchwanderten sie die schaurigen Gefilde der Unterwelt und die lichten Orte der Seligen, wo die Geweihten ein glückliches Leben führen. So wurden sie mit Furcht und Schrecken erfüllt, aber auch mit Freude und Hoffnung [22].

Das Ganze war in den Schleier des Geheimnisses gehüllt. Das Gebot des Schweigens war ein doppeltes: man schwieg während der Feier und nach derselben. Wie uns die alten Schriftsteller öfters bezeugen, herrschte heiliges Schweigen bei der Mysterienfeier. Plutarch (De profectu in virt. 10) sagt, daß „die Weihekandidaten zuerst unter Lärm und Geschrei zusammenkommen; wenn aber die heiligen Handlungen vollzogen und die heiligen Gegenstände gezeigt werden, dann geben sie unter Schrecken und Schweigen acht". Diese Heimlichkeit gehört zum Grundcharakter der Mysterien; das Heilige durfte nicht profaniert werden. Die Nacht ist daher meist die Zeit der mystischen Weihen, abgelegene Orte, unterirdische Höhlen sind ihr Schauplatz. Das Schweigen kann auch damit motiviert werden, daß es fremde Kulte

[20] Vgl. die schändlichen Bakchanalien in Rom zu Beginn des 2. Jahrhunderts v. Chr., von denen Livius (39, 8—18) berichtet.

[21] Ps. Justin, Or. ad Graec. 2.

[22] Vgl. Plutarch, De anima III, 52, 49, bei Stobaeus, Flor. IV, 107.

waren, die das Dunkel aufsuchen mußten; es waren ganz fremdartige Elemente und Riten, Reste alter unterdrückter Kulte mit dem Glauben an die magische Wirkung der Riten, die sonst verpönt waren. Vieles war auch der Art, daß es Anstoß erregen mußte [23].

Das Verschweigen und der daraus hervorgehende esoterische Charakter ist, wie man bemerkt hat, gerade das, was die Mysterien zu dem macht, was ihr Name besagt, zu einem Geheimkult. Vor einem Nichteingeweihten darüber zu sprechen, ist aufs strengste verboten und gilt als der schlimmste Frevel gegen die Kultgottheiten. Nicht einmal das heilige Tempelgebiet darf der Profane betreten. Der erste Akt der Weihe war die feierliche Verkündigung des Schweigegebotes durch den „heiligen Herold"; ja, in vielen Kulten wurden die Kandidaten durch einen förmlichen Eid (sacramentum) zu strengem Schweigen verpflichtet. Auf dem Bruche dieses Versprechens stand in Athen die Todesstrafe. Der weltgeschichtlich bedeutsame Prozeß gegen Alkibiades, der den Untergang Athens mit verursachte, beruhte auf der Anklage, er habe unter anderem vor Uneingeweihten die eleusinischen Dramen nachgeahmt und dadurch profaniert. Die Schuldigen wurden von den eleusinischen Priestern und Priesterinnen verflucht, wobei diese nach Westen standen und Purpurtücher schwenkten. Gegenstand des mystischen Schweigens war nicht die Hoffnung eines glücklichen Lebens im Jenseits, das den Mysten in Aussicht gestellt wurde. Über diese sprechen die Alten ganz frei und offen. Auch nicht eine Theologie, eine wissenschaftliche Lehre über die göttlichen Dinge; denn eine solche gab es in den Mysterien nicht. Auch nicht die sogen. „heilige Rede" (ἱερὸς λόγος), die Kultlegende, die über Wesen und Ursprung des Kultes Aufschluß gab; sie konnte man frei erzählen. Was aber geheimzuhalten war, das waren die heiligen Riten, die Formeln, Gegenstände und Dramen, mit einem Worte: „die Liturgie der Mysterien". Was die Begründung anlangt, welche die Alten diesem Brauche gaben, so sagt uns der Homerische Demeterhymnos, der die Stiftung des eleusinischen Kultes erzählt (V. 478): „Eine große Scheu vor den Göttern hält die Sprache zurück." Die Götter der Mysterien, die meist Herrscher der grausen Unterwelt, des Reiches der Seelen im Jenseits sind, tragen den Charakter der Heiligkeit an sich. Das Heilige aber ist durch eine tiefe Kluft vom Profanen, Unheiligen getrennt. Es den Ohren derer auszuliefern, die nicht selbst durch die Weihe „Heilige" geworden sind, hieße es verunehren, profanieren. In den Mysterien aber offenbart sich die Heiligkeit der Gottheit besonders klar und kommt den Menschen nahe [24].

4. Der durch die Weihe erlangte Gewinn wird mit den glänzendsten Farben geschildert; die Teilnahme an den Mysterien berechtigt zu den schönsten Hoffnungen im diesseitigen wie im jenseitigen Leben. So sagt z. B. Plato (Phaed. 69): „Wer ohne die heiligen

[23] Lagrange, Revue bibl. 29. Bd. (1926) 445.

[24] Vgl. O. Casel a. a. O. 135 ff. Derſ., De philosophorum Graecorum silentio mystico (Religionsgeschichtl. Versuche u. Vorarbeiten XVI, 2), Gießen 1919.

Weihen in den Hades kommt, muß im Schlamme liegen; der Gereinigte und Geweihte aber wird bei den Göttern wohnen." Die Teilnehmer an den Mysterien, schreibt Diodor (V, 48), werden frömmer und im ganzen besser als früher. Bei Aristophanes (Ran. 335) rühmen die Eingeweihten von sich: „Uns allen scheint die Sonne gütig, die wir eingeweiht sind und gegen Einheimische und Fremde jeglicher Art Gerechtigkeit üben." Pindar (Fragm. 137) singt: „Glücklich, wer diese Weihen gesehen hat und dann in die Erde hinabsteigt; er kennt des Lebens Ende, kennt seinen gottgeschenkten Anfang." Sophokles (Fragm. 753) schreibt: „O dreimal selig jene Sterblichen, die diese Weihen gesehen haben und so in den Hades gehen; denn für sie allein gibt es dort ein Leben, für die andern aber nur Übel." Der feste Ertrag aller Geheimkulte ist das Heil der Seele, selige Unsterblichkeit im Jenseits. Es darf daher nicht Wunder nehmen, daß man auch Kinder in die heiligen Geheimnisse einweihen ließ. Das Heil der Seele, das daher zur wichtigsten Angelegenheit des Menschen geworden ist, wird in diesen Mysterien vor allem durch den genauen Vollzug der heiligen Riten verbürgt. Diese Riten haben reinigende und erlösende Kraft. Infolgedessen ist der Kultus eine überaus wichtige und zeitraubende Sache, und die Liturgie fordert einen Klerus, der sich ihr völlig widmet[25].

Das Priestertum gewinnt daher in den Mysterienkulten eine Bedeutung, die es im Staatskulte nicht hatte. Der Priester, sagt man, ist der Mystagoge, der berufene Führer zur Gottheit. Für die aber, denen er das neue Leben der Wiedergeburt vermittelt, ist er der geistige „Vater". Die Mysten, die durch die Wiedergeburt in besonderer Weise Söhne des Gottes geworden sind, sind untereinander „Brüder". Da auch die Standesunterschiede vor dem Kulte des gemeinsamen Gottes zurücktreten, bildete sich in den Mysterien eine neue geistliche „Aristokratie". Die Mysten fühlten sich, weil durch die Gnade des Gottes berufen, als Auserwählte. Durch die Initiation sind sie zu „Reinen" und „Heiligen" geworden und hoch über die Unheiligen, Profanen erhaben. Aber auch innerhalb der Geweihten erhebt sich eine stufenweise Aristokratie, je nach dem Grade der Erkenntnis und Reinheit, den die Mysten erlangt haben. Dies kommt in den verschiedenen Weihestufen zum Ausdruck[26].

5. Über die Frage, in welcher Weise das Heil in den Mysterien durch die Weihe vermittelt gedacht ist, wie die Wirkungen zustande kommen, erhalten wir leider keine Auskunft; darüber scheint überhaupt nicht reflektiert worden zu sein. Die Antworten auf diese Frage lauten daher auch sehr verschieden.

Die Mysterien, sagt man, geben keine wissenschaftliche Theologie, sie wollen den Intellekt nicht überzeugen. Vielmehr spielt das *πάθος*,

[25] Cumont a. a. O. XV.

[26] Vgl. Casel a. a. O. 39 ff.

die geistige Passivität, in ihnen eine große Rolle. Nicht zu erkennen, zu schauen gilt es; nicht zu lernen, sondern zu erleben. Die Weihen wollen „der dunklen Gefühle Gewalt" mächtig wecken, steigern und so den Menschen fortreißen und inniger überzeugen als Verstandesgründe es je vermochten. Das nun, was erlebt wird, ist göttliches Leben. Der Geweihte tritt ein in den Kreis der Götter; er selbst wird ein Gott. Gottwerden ist das Ziel jeder Mystik. Schon der eleusinische Myste wird durch Adoption zum „Geschlechtsgenossen der Göttinnen"[27]. „Glücklicher und Seliger, ein Gott wirst du sein anstatt eines Sterblichen", so wird auf einem der Goldtäfelchen, die den Mysten des Orpheus ins Grab mitgegeben wurden, dem Geweihten zugerufen. Ja er wird sogar mit dem Namen des Kultgottes genannt. Die Diener des Bakchos heißen selbst Bakchen. Das Leben aber, das hier mitgelebt wird, ist gerade in den wichtigsten Mysterien nicht das der „leicht dahinlebenden", ewig jungen und heiteren Olympier. Die Götter der Weihen stehen dem Menschen darin nahe, daß sie der Leiden volles Maß genossen haben. So wird hier das „Erleiden" zu einem Mitleiden im vollen Sinne, aber auch zu einer Mitfreude; so im Kult der Demeter, die ihre Tochter Kore verloren und wiedergefunden hat; in den Mysterien der Kybele, die den Verlust ihres Geliebten betrauert, der Isis, die ihren getöteten Gatten Osiris wieder zum Leben erweckt. In den Erlebnissen der Götter sieht der Mensch sein eigenes Schicksal vorgebildet. Indem die Mysterien den Myste anleiten, die Schicksale der Götter mitzuerleben und auf sich selbst zu übertragen, gaben sie ihm zugleich eine Bürgschaft seiner künftigen Erlösung und Beseligung[28]. Die Stärke der Mysterienkulte soll darin bestanden haben, daß sie auf das religiöse Gefühl einwirkten und die Einbildungskraft zu erregen verstanden, so daß die verheißenen Heilsgüter unmittelbar gegenwärtig und wirklich zu sein schienen. Der Myste sollte das Höchste erleben, was ein Sterblicher erstreben kann: die Vergöttlichung.

Schon das nächtliche Dunkel und die Aussicht, in die stets mit höchster Ehrfurcht behandelten heiligen Geheimnisse eingeführt zu werden, verbunden mit der Unklarheit über das, was bevorstand, mußten das Gemüt des Mysten in eine halb freudige, halb ängstliche Stimmung versetzen. Aber auch die Feier selbst war darauf berechnet, durch den Kontrast der verschiedensten Eindrücke eine um so tiefere Wirkung hervorzubringen. Furcht und Entsetzen mußten zuvor wachgerufen werden, um dann plötzlich seligen Freuden und süßen Hoffnungen zu weichen. „Zuerst Irrungen und mühevolles Umherschweifen, gewisse gefährliche und erfolglose Gänge in der Finsternis. Dann vor der Weihe alle Schrecknisse, Schauern und Zittern, Schweiß und ängstliches Staunen. Hierauf bricht

[27] Pseudo-Platon, Axiochos 371 D.

[28] Vgl. O. Casel a. a. O. 18 ff.

ein wunderbares Licht hervor, freundliche Gegenden und Wiesen nehmen uns auf, in denen Stimmen und Tänze, herrliche Gesänge und Erscheinungen sich zeigen" usw.[29].

Vielfach wird die Meinung vertreten, daß in den Mysterien auch eine geheime Lehre den Eingeweihten mitgeteilt worden sei. Allein von einer esoterischen Lehre kann wohl keine Rede sein; die eigentlichen Mysterien hatten hiermit wenig oder gar nichts zu tun, was schon daraus hervorgeht, daß in dieselben auch Kinder aufgenommen wurden. Das intellektuelle Moment ist mit dem Wesen der Mysterien ganz unvereinbar. Die Mysterien waren wesentlich Weiheanstalten, keine Schulen für religiöse Belehrung. Die Antike hatte ja überhaupt keine eigentliche Theologie; man tradierte mit beharrlicher Treue vor allem die heiligen Riten, das alte Zeremonial. Erst Kaiser Julian suchte diese Lücke im heidnischen Kult auszufüllen, um demselben einen größeren Erfolg in der Konkurrenz mit dem Christentum zu sichern[30]. Die symbolischen Handlungen ließen den Vermutungen und Deutungen der Teilnehmer freien Spielraum und erst durch diese entstanden eigene Theorien über dieselben[31]. In den eigentlichen Mysterien kann jedenfalls von einer Theologie oder Theosophie nicht gesprochen werden. Die Belehrung bezog sich auf die Vorbereitungen der Feier: quae sorent praeparanda (Apul., Metam. XI, 22).

„Es lag im Wesen der Mysterien, nicht festumschriebene bestimmte religiöse Anschauungen zu überliefern, sondern sich in der Sphäre geheimnisvollen Halbdunkels zu halten und das Weitere den in den Mysten geweckten Ahnungen und Gefühlseindrücken zu überlassen. Diese Dunkelheit übte eine unwiderstehliche Anziehungskraft aus und gerade die Unbestimmtheit und Dehnbarkeit ermöglichte jedem, hier Genüge zu finden"[32]. Die Mysterien waren Heilsgemeinschaften, nicht Denkerklubs, wie bemerkt wurde. In diesen Gemeinschaften gab es keine Lehrvorträge, sondern nur δρώμενα, dramatische Aufführung innerer Vorgänge. Worte wurden leise geflüstert wie Zaubersprüche. Die Undeutlichkeit, das mystische Halbdunkel erhöhten den Zauber dieser Heilsgemeinschaften[33].

Bei den Versuchen, die außerordentliche Wirkung der Mysterien zu erklären, wird auch auf ihre äußere Ausstattung, auf die sinnliche Pracht, die kunstvollen Darstellungen usw. hingewiesen. Sicher nicht ohne Grund. Aber es dürfte nicht wahrscheinlich sein, daß ernste Männer wie Pindar, Sophokles u. a. sich dadurch haben bestechen lassen.

---

[29] Plutarch, De anima 3, vgl. Anrich a. a. O. 33.

[30] Vgl. Pinard de la Boullaye, Étude comparée des religions[2], Paris 1925, II, 93 f. A.

[31] J. P. Kirsch, Kirchengeschichte I, Freiburg 1930, 54.

[32] H. Anrich, Das antike Mysterienwesen 38.

[33] E. Brögelmann, Hellenistische Mysterienreligionen (Hannover 1927) 14.

Auch das Schauen der heiligen Symbole konnte den Effekt nicht erzielen, der den Weihen allgemein zugeschrieben wird. Das Ganze muß doch einen gewissen Gehalt, einen tiefern Sinn gehabt haben. Die Vergegenwärtigung der Geschicke der Mysteriengötter, die Teilnahme der Mysten an den Riten der Feier mußten doch auf die hierfür Disponierten einen gewissen Eindruck machen, zumal das Los der Gläubigen nach dem Tode mit dem Schicksal der Gottheit verbunden wurde.

„Wenn die barbarischen Mysterien, wie es in der Tat geschehen ist, nicht nur die Massen der Bevölkerung, sondern während mehr als eines Jahrhunderts auch die Elite der römischen Gesellschaft zu fesseln vermochte, so ist diese Erscheinung mithin wohl daraus zu erklären, daß ihr Inhalt tieferen seelischen Bedürfnissen entsprach und daß man ihnen endlich einen höheren Wert zuerkannte als dem alten griechisch-römischen Kultus“ [34].

Man hat endlich auch gemeint, die mystischen Zeremonien hätten in ihrer ursprünglichen Gestalt einen magischen Charakter gehabt; das Wesentliche bei den Mysterien sei die Magie gewesen; das ergebe sich schon aus der Identität der mystischen Gebräuche mit den magischen. Die chthonischen Kulte wenigstens, d. h. die Kulte der unterirdischen Götter wie z. B. der Kult der Demeter und Persephone seien ursprünglich zunächst „praktische Magie“ gewesen [35].

6. Alle Geheimkulte wollen ein besseres Los im Jenseits nicht bloß verheißen, sondern durch ihre Weihen auch garantieren. Ziel und Zweck der Mysterien bestanden schließlich in der Erlangung der *σωτηρία*, des Heiles der Seele, aber auch in einem glücklichen Leben auf Erden unter dem Schutze der Gottheit. Freilich sind die Erwartungen, die man an diese Weihen knüpfte, oft auch „wenig jenseitig gestimmt“, insofern man Schutz und Hilfe in diesem Leben erwartet. Der volkstümlichen Frömmigkeit galten die Weihen als „eine Art Sicherungsvertrag gegen die Schrecken der Vernichtung und die Qualen der Unterwelt“ [36].

Hier möge folgendes angeführt werden: Die Mysterien befassen sich weniger mit der Befreiung von irdischen Übeln, sondern mehr mit dem Schicksale im Tode und nach dem Tode. Sie verheißen das Heil durch Vereinigung mit der Gottheit. Diese Vereinigung wird in verschiedenem Sinne aufgefaßt. Einige verstehen darunter eine Art Kommunion, für die man das Wort Theophagie geprägt hat. Aber weder der Kykeon der Eleusinier noch die Milch und Kräuter in den phrygischen Mysterien noch Brot oder Wasser im Mithraskult haben diese Bedeutung, sie stellen lediglich heilige Mahle dar. Nach anderer Ansicht wird das Heil durch eine bloß moralische Vereinigung mit der Gottheit erlangt, indem der Myste Tischgenosse, Diener, Vertrauter der Gottheit wird (in den Mysterien von Eleusis, im Kult der Isis und Kybele). Andere nehmen

[34] Cumont a. a. O. 25.
[35] Vgl. De Jong a. a. O. 90 ff.
[36] Brögelmann a. a. O. 25.

eine engere Verbindung an durch den *ἱερὸς γάμος* wie im Sabaziouskult, wo der Gott als Schlange erscheint; aber der *ἱερὸς γάμος* geht auf Befruchtungsriten im Agrarkult zurück. Kaum höhere Bedeutung hat die Adoption von seiten der Gottheit, wie in den eleusinischen Mysterien, in denen der Myste Adoptivsohn der Demeter wird. Endlich dachte man an eine wenigstens vorübergehende Absorption der menschlichen Persönlichkeit durch die Gottheit; auch das ist nicht erwiesen. Wenn auch die Mysten zuweilen *Βάκχοι*, *Σάβοι* (Sabazios) genannt werden, und wenn die Priester von Pessinus sich selbst Attis nennen, so folgt daraus nicht ein Aufgehen der menschlichen Persönlichkeit in der Gottheit; es handelt sich in diesen Fällen bloß um eine Konsekration. Im Demeter-, Isis- und Kybelekult ist die Erlangung des Heiles bedingt durch die Vereinigung mit der Gottheit, die darin besteht, daß man an ihren Leiden und Freuden teilnimmt. Die Mysterien versprachen das Heil der Seele, ohne jedoch eine sittliche Umwandlung des Lebens zu verlangen. Das Heil hängt von magischen Riten ab oder von der Erlangung der Gnosis, die durch eigene Kraft den Menschen mit der höheren Gottheit verbindet. Die leidenden und verherrlichten Götter sind sekundäre Figuren; sie konnten den Mysten als Vorbilder dienen, aber ihr Leiden vermittelte nicht das Heil[37].

Mit der Zeit hatten sich, sei es unter dem Drucke der allgemeinen Weltlage und der furchtbaren Schicksalsschläge oder unter dem Einfluß der herrschenden Philosophiesysteme und des Christentums wesentlich veränderte Auffassungen der heidnischen Mysterien herausgebildet. Es wurde die Überzeugung herrschend, daß durch die verschiedenen Reinigungsriten nicht mehr eine bloß rituale äußere Reinheit, sondern eine wahre innere Entsündigung, also eine Befreiung von der Sündenschuld, und durch die Weihen eine seelische Wiedergeburt, eine Vereinigung mit der Gottheit und die Berechtigung zu einem glückseligen Leben im Jenseits erzielt und erreicht werde. Was man also von der Einweihung in die Mysterien erwartete, war die *σωτηρία*, das Heil der Seele in Gott. Hieraus erklärt sich die gewiß höchst beachtenswerte Erscheinung, daß das aussterbende Heidentum sich krampfhaft an die Mysterien anklammerte und ein ganze Reihe hervorragender Männer und Frauen sich in möglichst viele Mysterien einweihen ließen[38].

In diesem Betreff hat man u. a. bemerkt: Die ethisch-individualistische und pessimistische Gesamtrichtung der hellenistischen Periode hatte zur Folge gehabt, daß die alten und gräzisierten Mysterienkulte, ursprünglich naturreligiös-chthonische Geheimdienste, die aber bald mit einer leicht

[37] E. B. Allo, Les dieux du paganisme gréco-romain (Revue des sciences philosoph. et théol. 15 [1926]), 5—34, mitgeteilt von H. Höpfl im Jahrb. f. Liturgiewissensch. VII (1927), 220 f.

[38] Ein interessantes Bild von der Feier der Mysterien entwirft bei seiner Bekehrung zum Christentum der antiochenische Bischof Cyprianus gegen Ende des 3. Jahrhunderts, der auf Wunsch seiner Eltern schon von frühester Jugend an in viele Mysterien eingeführt worden war (Acta Sanctorum Sept. VII, 204 ff.); vgl. Blötzer a. a. O. 515 f.

erklärlichen Umbiegung ins Geistige an die Stelle des Geheimnisses des natürlichen, negativen Lebensprozesses das Mysterium vom Leben nach dem Tode, vom Jenseits, von der Erlösung aus dem Hades und von der Entsühnung der schuldbefleckten Seele setzten, wieder Bedeutung für das religiöse Leben gewannen. Die Ausgleichung dieser mit verwandten orientalischen Kulten, besonders der eleusinischen Mysterien mit den Isis-Osirismysterien, hatte das Ansehen derselben wesentlich erhöht. Die alten, denselben zugrundeliegenden Naturmythen waren dabei die in dramatischer Darstellung angeschauten und durch die bildende Kunst vergegenwärtigten Symbole für das Schicksal des Menschen, das „stirb und werde", und Ziel und Zweck dieser Mysterien war entweder, die Gläubigen in der Ekstase die Gemeinschaft mit der Gottheit genießen zu lassen, oder ihnen das Fortleben im Jenseits, die selige Unsterblichkeit, aber auch schon in diesem Leben Schutz und Hilfe der Gottheit und Entsündigung, also Heiligkeit als Bedingung der Gottesgemeinschaft, zu garantieren [39].

Viele Gemüter mochten in den Mysterien ein zeitweiliges Genügen finden, wohl auch zur Übung der Tugend angeregt werden. Aus dieser Stimmung ist das schöne Gebet zu erklären, das Apulejus an die ägyptische Göttin richtete (Metam. XI, 25). Man darf jedoch über den unzweifelhaft vorhandenen Lichtseiten der Mysterien die tiefen Schattenseiten nicht übersehen. Man lese z. B. bei demselben Autor die Beschreibung des lächerlichen Aufzuges, der zu Ehren jener Gottheit in jedem Frühling veranstaltet wurde (ebd. XI, 8), oder die Beschreibung der schmachvollen Begleitschaft, die eine entwürdigte Priesterschaft der syrischen Göttin leistete (ebd. VIII, 38), oder die Beschreibung der grausamen Selbstverstümmelungen und Zerfleischungen, denen sich die Verehrer der phrygischen Gottheiten unterzogen [40], oder die Schilderung jenes schmachvollen Ritus, durch den sich die Verehrerinnen der Astarte von der Hergabe ihres Haarschmuckes loskauften [41]. Man kann demnach getrost zugeben, daß nicht alle Kulte gleich unsittlich und abstoßend gewesen seien, daß namentlich edler veranlagte Seelen selbst aus Giftpflanzen Honig zu ziehen wußten; nichtsdestoweniger muß für den Kenner das Gesamturteil dasselbe bleiben: „Ein paar Goldkörner in einem ungeheuren Haufen von Morast" [42].

Über die orientalischen Religionen lautet das Urteil eines kompetenten Fachmanns: „Alle wurzeln in einer uralten Zeit der Barbarei und haben aus ihrer wilden Vergangenheit eine Menge von Mythen übernommen, deren abstoßender Inhalt durch philosophischen Symbolismus wohl zu vertuschen, aber nicht zu beseitigen war, und Bräuche, deren rohen

[39] Vgl. W. Staerk a. a. O. 99.

[40] Tertullian, Apol. 25.

[41] Lucian, De dea Syria 7.

[42] Vgl. Blötzer a. a. O. 517.

Charakter, das Überbleibsel eines primitiven Naturalismus, alle mystischen Erklärungen nur schlecht bemänteln." „Ohne Zweifel verbreiten sich mit der Annahme der orientalischen Mysterien barbarische, grausame und obszöne Bräuche" [43].

7. Unsere Kenntnis des antiken Mysterienwesens ist immer noch sehr lückenhaft. Es liegt dies z. T. schon in der Natur der Sache, da es sich eben um eigentliche Geheimkulte handelt, zu deren Geheimhaltung die Eingeweihten unter heiligen Eiden und Androhung schwerster Strafen verpflichtet waren. Die heidnischen Schriftsteller sprechen daher entweder überhaupt nicht über die Mysterien oder in absichtlich dunkel gehaltenen Schilderungen, so daß sich ein völlig klares Bild nicht gewinnen läßt. So bricht z. B. der Schriftsteller Lucius Apuleius aus Madaura in Numidien (geb. um 126 n. Chr.) in der Beschreibung seiner eigenen Einweihung in die Isismysterien gerade da ab, wo die Sache für uns am interessantesten geworden wäre. Andere heidnische Autoren, die nicht zu den Eingeweihten gehörten, erwähnen nur gelegentlich Gebräuche und Riten der Mysterien, wie z. B. die Spötter Juvenal und Lucian, die sich über die Askese und Aufzüge der Mysten lustig machen. Unsere Kenntnis der Mysterien beruht daher zum größten Teil auf den Mitteilungen christlicher Schriftsteller. Einzelne derselben wie Klemens von Alexandrien und Firmicus Maternus waren selbst in Mysterien eingeweiht und konnten somit aus eigener Erfahrung sprechen; andere wie z. B. Gregor von Nazianz konnten leicht von Konvertiten eine ähnliche Kenntnis sich verschaffen. Die Zuverlässigkeit der christlichen Schriftsteller in dieser Materie wird aber gerade wegen ihres christlichen Charakters in Zweifel gezogen oder wohl auch einfach beiseite geschoben. Allein ganz mit Unrecht. Denn ihre Berichte stimmen mit den wenigen Aussagen heidnischer Quellen so genau überein, daß jeder Zweifel an der Zuverlässigkeit christlicher Quellen gegenstandslos sein muß [44]. Endlich ist wohl zu beachten, daß die Christen nur zu apologetischen Zwecken von den Mysterien sprechen. Sie hätten aber selbst ihrer Beweisführung die Grundlage entzogen, wenn sie in der Darstellung der Tatsachen ungenau gewesen wären [45].

Daß die christlichen Autoren in dieser Beziehung „nicht sehr mitteilsam sind und sich meist in grimmiger Polemik gegen besonders anstößige Zeremonien und Mythen der Mysterien ergehen" (De Jong), ist ganz begreiflich. Es konnte ihnen nicht daran liegen, in eingehender Beschreibung

[43] Cumont a. a. O. 66. 188.

[44] Vgl. z. B. Arnobius, Adv. nat. V, 5—7 mit Pausan., (Perieges) VII, 17, 10—12.

[45] Vgl. Blötzer a. a. O. 381 f.

dessen, was ihnen häßlich, gemein, unzüchtig und diabolisch erschien, die wissenschaftliche Neugierde späterer Jahrhunderte zu befriedigen; was sie anstrebten, war die Ausrottung des Heidentums in jeder Form durch eine Polemik, die nicht so sehr voll „Grimm" war, als voll Verachtung, die weder Zeit noch Worte findet zur Schilderung dessen, was in ihren Augen „Dämonenspuk und Mummenschanz" war. Deshalb findet sich bei den Kirchenvätern nur sehr spärliches Material [46].

Die Dokumente, die uns den reichsten Aufschluß hierüber geben könnten, die liturgischen Bücher, Ritualien usw. sind leider alle verlorengegangen. Einen schwachen Ersatz hierfür bieten nur einige Inschriften und Altertümer, entdeckte Heiligtümer und ihr Inventar sowie die bildlichen und figürlichen Darstellungen der religiösen Kunst.

„Liturgien antiker Kulte besitzen wir nicht. Kein Text ist uns erhalten, der auch nur in ungestörter Folge mehrerer Sätze die sakralen Aktionen und die Formeln der Gebete überlieferte. Ein paar ärmliche abgerissene Sätzchen sind uns geblieben von einem ungeheuren Reichtum, und sie geben kaum irgendwo etwas an von dem rituellen Tun der heiligen Aktion" [47].

Die archäologischen Funde haben zwar große Erwartungen erregt, aber bis jetzt nicht erfüllt. Die Überreste der Heiligtümer von Eleusis und Samothrake, des Isistempels zu Pompeji und zahlreicher Mithräen, namentlich Inschriften geben uns keinen Aufschluß über das Wesen der Geheimkulte.

Ein Forscher bekennt darum: „Das Studium der antiken Mysterien ist äußerst schwierig, da wir, wie auch nicht anders zu erwarten ist, nur über zerbröckeltes und oft sehr spärliches Material verfügen." Die archäologische Forschung vermag uns zwar über viele Äußerlichkeiten, schwerlich aber über den Kern der Sache zu unterrichten. Es wird auch konstatiert, daß es schwierig sei, „sich mit den oft sehr gewagten Vermutungen der Fachleute — und erst recht der Nicht-Fachleute — gehörig auseinander zu setzen. Ein fast unentwirrbarer Knäuel liegt hier vor". Insbesondere seien es die eleusinischen Mysterien, worüber hinsichtlich der wichtigsten Punkte die größte Uneinigkeit herrsche [48].

Das Material für die Erforschung der Mysterien ist außerordentlich gering, wie allgemein konstatiert wird. „Welche Mysterienhandlungen aber bestimmten Religionen eigentümlich sind, können wir fast nie sagen und müssen, wo wir Übernahme ins Christentum annehmen, gerade auf das verzichten, was manchem Forscher noch jetzt als das wichtigste erscheint, den eigentlichen Herkunftsnachweis" [49].

---

[46] B. Bartmann, Dogma und Religionsgeschichte, Paderborn 1922, 71.

[47] A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 3. Aufl., hrsg. von O. Weinreich, Leipzig u. Berlin 1923, 25.

[48] De Jong a. a. O. 4 f.

[49] Reitzenstein a. a. O. 93; vgl. Cumont a. a. O. 10 ff.

II.

Kurze Beschreibung der Hauptformen des antiken Mysterienwesens.

1. Die bedeutendsten und berühmtesten Mysterien waren die **eleusinischen,** als „Blüte der hellenischen Religion" gefeiert. Diese Weihen werden als „Orgien" zum ersten Male im sog. homerischen Demeterhymnus (um die Mitte des 7. Jahrhunderts v. Chr.) erwähnt und sind dann über 1000 Jahre hindurch gefeiert worden. Ursprünglich war die Feier nur den Bürgern von Eleusis zugänglich. Durch die Einverleibung von Eleusis mit Athen wurde der eleusinische Kult zum Staatskult erhoben. Infolge der Hegemonie Athens wurde er zu einem Nationalfest, an dem sich mehr oder weniger fast alle Griechen beteiligten. Nunmehr wurden alle Griechen zugelassen, Männer und Frauen, Kinder und Sklaven, ja sogar Hetären. Mit der Römerherrschaft wurde dann die Feier der Hauptkult der ganzen Antike. Das hohe Ansehen haben die Eleusinien, trotz des Aufschwunges der orientalischen Kulte, bis in die späteste Kaiserzeit bewahrt. Als im Jahre 364 ein Erlaß des christlichen Kaisers Valentinianus gegen die nächtlichen Opfer auch die Existenz der eleusinischen Feier bedrohte, erklärte Prätextatus, der Verwalter Achajas, „dieses Gesetz werde den Griechen das Leben unerträglich machen, wenn sie verhindert würden, die das menschliche Geschlecht zusammenhaltenden allerheiligsten Mysterien der Satzung gemäß zu vollziehen", und fand Gehör. Erst 395 machte die Zerstörung des Heiligtums durch die Gothen unter Alarich dem öffentlichen Dienste ein jähes Ende. Insgeheim aber sind die Eleusinien auch später noch, zumal von den Neuplatonikern, begangen worden[1].

Die Bedeutung der eleusinischen Mysterien hat sich nicht immer auf gleicher Höhe gehalten. Mit dem Niedergang der politischen Bedeutung Athens „war auch der Glanz von Eleusis bleicher geworden", wie bemerkt wurde. Einst hatten sie wirklich dem religiösen Bedürfnis frommer und kluger Männer genügt, jetzt ließen sich mächtige und vornehme Römer, wie Sulla, Antonius, Cicero, Attikus aufnehmen, welche die Aussichten, die die Mysterien ihren Bekennern eröffneten, schwerlich in ihre Gemeinschaft gelockt haben werden; „es muß damals Mode gewesen sein, sich einweihen zu lassen"; mehr beweisen auch Ciceros achtungsvolle Worte (De leg. II, 14) nicht, die emphatisch, aber innerlich kühl wiederholen, was einst fromme Begeisterung gepriesen hatte. Auch Augustus ließ sich aufnehmen und Claudius versuchte vergebens, die Mysterien nach Rom zu verlegen[2]. Hadrian trat 125 ein und wurde 129 Epopt; seine Gemahlin

[1] Vgl. De Jong a. a. O. 9f. P. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer[3], München 1920 (Handbuch der klass. Altertumswissenschaft V, 3) 170 ff.

[2] Sueton., Claud. 25.

Sabina wurde als „neue Demeter" verehrt und hatte ihre eigene Hierophantin. Lucius Verus wurde 167 eingeweiht, Marcus Aurelius und Commodus 176. „Dennoch haben sich damals und in den beiden folgenden Jahrhunderten, wo das Christentum mit dem Heidentum rang, auch die eleusinischen Mysterien noch einmal mit Leben erfüllt. Unendlich viele, ungewiß und unbefriedigt überall, voll Bangen im Leben und vor dem, was nach dem Tode komme, suchten wieder den alten Trost" [3].

Über die Ursprünge der eleusinischen Mysterien berichtet zunächst der homerische Demeterhymnus. Der Mythos oder die heilige Legende erzählt von der Wiederauffindung der durch den Gott der Unterwelt geraubten Tochter der Demeter in Eleusis. Hier fand die Göttin Aufnahme im Hause des Königs Keleos, dem sie als Gastgeschenk eine Anweisung über die Riten gab, durch die man ihre Gunst gewinnen könne. Auf diese Belehrung gründeten sich die Mysterien von Eleusis. Der alteleusinische Demeterkult war ein „geheimer" wie der vieler anderer streng abgeschlossener Kultgenossenschaften Griechenlands. Eigentümlich war aber diesem Kult die feierliche Verheißung für die Teilnehmer an demselben, wie der homerische Hymnus andeutet: „Selig der Mensch, der diese heiligen Handlungen geschaut hat; wer aber uneingeweiht und unteilhaftig der heiligen Begehungen, der wird nicht gleiches Los haben nach seinem Tode im dumpfigen Dunkel des Hades." „Aber schon im Leben", heißt es weiter, „ist hochbeglückt, wen die beiden Göttinnen lieben; sie schicken ihm Plutos, den Reichtumsspender, ins Haus, als lieben Herdgenossen. Dagegen wer Kore, die Herrin der Unterwelt, nicht ehrt durch Opfer und Gaben, der wird allezeit Buße zu leisten haben" [4].

Von den Kultusbeamten war der vornehmste der Hierophant, der die Hiera, d. h. die geheimnisvollen Heiligtümer zu zeigen und zu erklären hatte. Er gehörte dem Geschlechte der Eumolpiden (von Eumolpos, „dem schön Singenden") an. Zu dem Amte des Hierophanten waren höheres Alter, würdevolle Schönheit und behufs der Rezitation der heiligen Formeln wohlklingende Stimme erforderlich. Während der Festfeier wurde von ihm geschlechtliche Enthaltsamkeit verlangt. Dem Hierophanten standen dem Range nach am nächsten drei Priester aus dem Geschlechte der Keryken. Der bedeutendste von diesen war der Daduchos, der die Fackel hielt, wenn der Hierophant im Telesterion die ἱερά zeigte; der zweite war der κῆρυξ, der Herold; der dritte der Altarpriester, ὁ ἐπὶ βωμῷ. Alle diese Ämter waren lebenslänglich und vererbten sich in einer bestimmten Familie weiter. Daneben gab es noch eine Reihe anderer Kultbeamten. Außerdem gab es noch eine Demeter- und Kore-Priesterin oder zwei Hierophantinnen. Die weiblichen Mitglieder der Hierarchie standen

[3] Vgl. P. Stengel a. a. O. 175.

[4] Vgl. E. Rohde, Psyche, ausgewählt und eingeleitet von H. Eckstein, Leipzig 1927, 128; vgl. auch P. Lagrange, Les Mystères d'Éleusis et le Christianisme, in: Revue bibl. XVI (1919) 157 ff.

an Würde den Männern keineswegs nach. Die Hierophantis der Demeter soll sogar Kaiser eingeweiht haben. Sie hatte auch mit dem Hierophanten eine der wichtigsten Funktionen, die „heilige Hochzeit", zu vollziehen. Die beiden Geschlechter der Eumolpiden und Kerykes, die die heiligen Gebräuche und Symbole verwahrten, waren die eigentlichen Verwalter des Mysterienkultes [5].

Im Mittelpunkt des eleusinischen Kultes stehen Demeter und ihre Tochter Kore (das Mädchen), auch Persephone genannt. Dazu kam später Jakchos, der als fackeltragender Jüngling dargestellt wird und als Sohn der Demeter bzw. der Persephone galt; er wurde auch mit Dionysos identifiziert. Ihm bzw. auch Persephone wurden die kleinen Mysterien gefeiert.

Auf den sogen. Mysterienvasen erscheinen im Mittelpunkte fast immer Demeter und Kore und zwar überall in Stellung und Haltung, die für das Kultbild von Mutter und Tochter in Eleusis nachgewiesen sind. Die Demeter der Kultgruppe sitzt auf der cista mystica, welche die ἱερά enthält, deren Zeigen durch den Hierophanten ein besonders wichtiger Akt war. Der kleine Knabe mit dem Füllhorn ist wohl als Plutos zu deuten [6].

Man unterscheidet kleine und große Mysterien. Die kleinen Mysterien wurden in Agrä bei Athen im attischen Blumenmonat Anthesterion (etwa Februar) gefeiert; hierüber liegen nur sehr spärliche Nachrichten vor. Wir hören nur von Reinigungen und Sühnungen. Es war eine Art Vorweihe, ohne die man nicht den Grad des Mysten und den höheren des Epopten erreichen konnte. Die großen Mysterien fanden alljährlich im Monat Boëdromion (September) statt und dauerten zehn Tage; sie nahmen ihren Anfang in Athen. Vor dem Beginn derselben wurden die heiligen Symbole nach Athen gebracht und dort im Eleusinion aufgestellt.

Die eigentliche Feier begann am 15. Boëdromion mit dem ἀγυρμός (Zusammenlauf) der Mysten und der Prorrhese (πρόρρησις = Verbot), die jedem, der „von Händen unrein" und „von unverständlicher Zunge" war, die Teilnahme untersagte. Am folgenden Tage ging es unter dem Rufe ἄλαδε μύσται (zum Meere, Mysten!) zum Meere, wo unter der Leitung des Hydranos die vorgeschriebenen Reinigungen vorgenommen wurden. Am 19., dem feierlichsten Tage der öffentlichen Feier, wurden die Hiera, die heiligen Kultgegenstände, in langsamer feierlicher Prozession den „heiligen Weg" nach Eleusis zurückgebracht (man spricht von zehntausend Teilnehmern). Vorn im Zuge wurde das Bild des Jakchos getragen, der seinen Namen dem bei dieser Gelegenheit üblichen Rufe „Jakche" verdanken mochte. Auf dem Wege wurde bei verschiedenen

[5] Vgl. P. Stengel a. a. O. 177 f.; A. Baumeister, Denkmäler des klass. Altertums, München u. Leipzig 1885, I, 470 ff.

[6] Kern a. a. O. 64 f.

Heiligtümern und denkwürdigen Stellen Halt gemacht. Erst gegen Nacht erreichte man mit brennenden Fackeln Eleusis. Die Epoptie wurde dann während der Nacht im glänzend erleuchteten Weihetempel, dem unter Perikles in gewaltigen Dimensionen erbauten Telesterion, begangen.

Von den einzelnen Vorgängen und Handlungen bei dem langgedehnten Feste kennen wir kaum das Äußerlichste, und auch dies nur sehr unvollständig. Über das, was im Innern des großen Weihetempels vor sich ging, das eigentliche Mysterium, geben uns kaum einige Andeutungen späterer Schriftsteller dürftigen Bericht. „Das Geheimnis, das den Mysten und Epopten auferlegt wurde, ist gut gewahrt worden." Dies wäre bei der großen Zahl wahllos zugelassener Teilnehmer ein wahres Wunder, wenn das Geheimzuhaltende die Form einer in Begriffe und Worte gefaßten und in Worten weiter mitteilbaren Belehrung gehabt hätte. „Es war nicht leicht, das „Mysterium" auszuplaudern, denn eigentlich auszuplaudern gab es nichts. Die Profanierung konnte nur geschehen durch Handlungen, dadurch daß man die Mysterien agierte". Das Mysterium war eine dramatische Handlung, genauer ein religiöser Pantomimus, begleitet von heiligen Gesängen und formelhaften Sprüchen, eine Darstellung der heiligen Geschichte vom Raub der Kore, dem Irren der Demeter und der Wiedervereinigung der Göttinnen. Eine derartige Vergegenwärtigung der Göttererlebnisse war übrigens eine sehr verbreitete Art griechischer Kultübung [7].

Von den zu Eleusis üblichen mythologischen Darstellungen ist uns einiges überliefert. Klemens von Alex. schreibt: „Deo (mystischer Name für Demeter) und Kore sind schon zum mystischen Drama geworden und ihr Umherirren, ihren Raub und ihre Trauer feiert Eleusis mit Fackelschein" [8]. Das Wort „Drama" ist hier nicht im buchstäblichen Sinne zu nehmen, denn die mystischen Handlungen wurden gewöhnlich „Dromena" genannt. Ohne Zweifel wurde der Raub der Kore durch den aus der Unterwelt auftauchenden Pluton dargestellt, dann folgte das Umherirren der Demeter, die ihre Tochter wehklagend sucht. Hieran nahmen die Mysten teil, die in der Nacht mit Fackeln an der Küste des eleusinischen Meerbusens umherliefen, um Kore zu suchen. Demeter steigt endlich in den Hades hinab und findet ihre Tochter wieder; plötzlich flammt wunderbares Licht auf, Tänze und Gesänge folgen, wohl der glänzendste Teil und Höhepunkt der Feier, wie vermutet wird. „Was Kunst und Technik zu leisten vermochte, ward aufgeboten, um namentlich auch

[7] Vgl. Rohde-Eckstein a. a. O. 269 f.

[8] Protrept. II, 12 (ed. Stählin I, 11): *Δηὼ δὲ καὶ Κόρη δρᾶμα ἤδη ἐγενίσθην μυστικόν, καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἁρπαγὴν καὶ τὸ πένθος αἰτῶν Ἐλευσὶς δαδουχεῖ.*

durch plötzlichen Wechsel tiefer Finsternis und blendenden Lichts den sinnlichen Eindruck überwältigend zu machen“ [9].

Man hat bemerkt, es sei dies die erste Tragödie gewesen, die, begleitet von feierlichen Gesängen und Tänzen, im flackernden Licht der Fackeln vor den Augen andächtig lauschender Mysten vorüberzog, vorausgesetzt, daß wir die Andeutungen der Quellen richtig verstehen. So sei die Dichtungsart, die anschaulicher als jede andere sei und eben darum das Gemüt am mächtigsten ergreife, zuerst ins Leben getreten und habe mit der überwältigenden Kraft des ganz neuen Eindrucks gewirkt. Das hehre Schauspiel sei überdies durch Zeremonien vorbereitet worden, die im höchsten Grad die Phantasie erregten und das Nervenleben steigerten [10].

Von der inneren Entwicklung dieses Kultes ist nur sehr wenig bekannt. Einzige Voraussetzung für die Aufnahme war rituelle Reinheit. Unreine und mit Freveltaten Befleckte wurden strenge ferngehalten. Darum wagte es auch Nero als Muttermörder nicht, bei seiner Anwesenheit in Griechenland der Feier beizuwohnen [11].

Die Vorbereitung zur Weihe begann mit einem Reinigungsopfer, das aus einem Ferkel bestand, und der Ausgießung einer Schale Wasser über dem Haupte des Einzuweihenden. Dann mußte er, wie eine Ansicht verlautet, auf einem Widderfell niedersitzen, sein Haupt verhüllen und ein Getreidesieb über sich ergehen lassen. Nach diesen Zeremonien konnte dann der Myste bei der Hauptfeier die heilige Handlung schauen, zum Epopten werden.

Ein Relief im Thermenmuseum in Rom [12] gibt uns ein Bild einer Mysterienweihe. Zwar ist die Weihe des Herakles durch Eumolpos dargestellt, aber da er der Prototyp des μυούμενος ist, gewinnen wir doch davon eine Vorstellung: Die erste Gruppe zeigt Demeter sitzend, in der Linken eine Fackel haltend, von einer Schlange umwunden, deren Kopf der neben ihr stehende Jakchos liebkost; ihr zur Rechten steht Kore, ebenfalls eine Fackel tragend. In der zweiten Szene sehen wir Herakles stehend, ein Löwenfell übergeworfen; er hält in der Linken mehrere Opferkuchen, mit der Rechten legt er ein Ferkel auf den niedrigen Altar. Der ihm gegenüberstehende Hierophant hat in der Linken eine flache Schüssel, in der drei Mohnköpfe sichtbar sind und begießt mit einer Kanne das Opfertier. Die dritte Szene stellt die Weihung selbst dar. Der Einzuweihende sitzt auf einem Sessel in demütiger Haltung, traurig und schweigend, das Haupt und den ganzen Körper bis auf den rechten Arm und einen Teil der Brust von einem Gewande verhüllt; die Linke scheint eine Fackel zu halten. Die nackten Füße setzt er auf ein Löwenfell (sonst

[9] Plutarch, De anima VI, 2. Themist. Or. XX p. 235. Stengel a. a. O. 184 f.

[10] O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt III (Berlin 1909) 16 f.

[11] Sueton., Nero 34.

[12] Publ. von Er. Lovatelli im Bull. della commiss. archeol. com. 1879.

ist es ein Widderfell). Hinter ihm steht eine Hierophantin, die eine Getreideschwinge (λίκνον) über seinem Haupte schüttelt. Diese symbolische Handlung bedeutet wie anderwärts Reinigung und Läuterung[13].

Der Weihekandidat mußte ferner den Kykeon trinken, einen aus Mehl, Wasser und anderen Ingredienzien bereiteten Mischtrank, wie ihn einstens Demeter nach langem Fasten getrunken haben soll. Daran schloß sich wohl das mit bestimmten Zeremonien verbundene Kosten des in der cista mystica enthaltenen Backwerks[14].

Nach diesen vorbereitenden Zeremonien erfolgte dann die Zulassung des Weihekandidaten zum zweiten Grade der Weihe, zur Epoptie. Worin diese Weihe genau bestand, welche Zeremonien sie in sich schloß, läßt sich nicht mit Sicherheit im einzelnen angeben.

Über die Einweihung zum Grade des Epopten hat man folgendes geschrieben:

Ein neuntägiges Fasten war vorausgegangen. Ganze Nächte war man beim unsicheren Scheine der Fackeln in den Ebenen von Eleusis und an den Gestaden des Meeres herumgeirrt, um Kore zu suchen und ihren Raub zu beweinen. Und nun war die feierliche Stunde der Weihe gekommen; die Tore des Tempels öffneten sich den Mysten, ganze Ströme von Licht ergossen sich in die dunkle Nacht hinaus. Beim Eintritt in das Heiligtum sah man auf einmal das ganze Heer des Kultpersonals in farbenprächtigen Gewändern: den Hierophanten, die Daduchen, die Herolde, die Altaristen; man lauschte auf die geheimnisvollen Reden der Priester und auf die wundervollen Melodien der Sänger; man berauschte sich im Anblick der dramatischen Darstellungen des Mythus, Darstellungen so schön, wie sie eben nur der griechische Genius zur Zeit seiner höchsten Blüte schaffen konnte; man sah endlich die übergroßen Gestalten der Gottheiten über und über in Gold und Edelsteinen prangend. Es folgte ein Augenblick geheimnisvollen Schweigens; der feierlichste Moment war gekommen: die heiligen Gegenstände wurden enthüllt; jeder Myste wurde einzeln zugelassen, sie zu berühren und zu küssen, sie aus der Zista zu nehmen und in ein Körbchen zu legen, sie zu verkosten und wieder in die Zista zu legen und dabei eine Weiheformel zu sprechen[15].

Was unter den Hiera, den heiligen Gegenständen zu verstehen sei, läßt sich nicht bestimmt angeben. Man hat gemeint, in der mystischen Lade seien gewesen: ein Myrtenkranz, ein Rad, ein Hesperidenapfel und ein Phallos. Sicher war auch die Schlange in Eleusis ein mystisches Symbol. Zeus soll ja in Schlangengestalt seine Tochter Persephone vergewaltigt haben[16]. Nun bedeuten aber Schlangen in diesem Zusammenhange dasselbe als Phallen[17].

In dem Anfange der Schrift Tertullians gegen die Valentinianer findet sich die Bemerkung, deshalb werde der Zutritt bei den eleusinischen Mysterien erschwert, die Einweihung verlängert und die Erwartung aufs

[13] P. Stengel a. a. O. 180.

[14] Vgl. Klemens Alex. Protr. II, 22; (ed. Stählin I, 17).

[15] Blötzer a. a. O. 384.

[16] Tatian, Orat. ad nat. 8, 3; 10, 2.

[17] Vgl. O. Gruppe a. a. O. II, 866.

höchste gespannt, um schließlich in der Epoptie das Bild des männlichen Gliedes zu enthüllen. Demnach wäre der Phallos ein Hauptsymbol des Kultes gewesen. Der Phallos gehörte übrigens schon zu den alten Symbolen des Dionysoskultes. Bei den samothrakischen Weihen, die ja mit dem Dionysoskult verknüpft waren, wird der Phallos nicht gefehlt haben; wenigstens berichtet Klemens (Protr. II, 19) bei seiner Reproduktion der Kabirenmythe ausdrücklich von einer Zista, in der das Schamglied des Dionysos verborgen gewesen sei[18].

Worin die *ἱερά* eigentlich bestanden, hat während der jahrhundertlangen Feier der Eleusinien niemand verraten; doch scheinen zu ihnen die *ἀνάκτορα* zu gehören, wie man vermutet hat, das sind wohl kleine Kapellen, welche plötzlich enthüllt wurden und die Gottesbilder im Fackelglanz vor den Gläubigen zeigten. Zu diesen *ἀγάλματα* (Schaustücken) rechnet man gewöhnlich die *φαντάσματα* (Erscheinungen), welche von leibhaftigen Gestalten der Dämonen der Erdtiefe oder auch der Himmlischen verstanden werden, die von den Gläubigen vermeintlich erblickt und wohl auch gehört wurden, „so sehr sich freilich das Gefühl dagegen sträubt, daß einer der angesehensten priesterlichen Beamten des klassischen Griechenlands einen Irrtum begünstigte oder wenigstens nicht aufklärte, der nur auf einer plumpen Täuschung der Gemeinde beruht und abgesehen von der größeren Wirkung sich nicht viel von den zahlreichen Nachbildungen des eleusinischen Kultes und anderem Truge unterschieden haben kann." Von den Himmlischen erschienen, dargestellt durch den *δαδοῦχος*, den *ἐπὶ βωμῷ* und den *ἱεροκῆρυξ*, Helios, Selene d. h. Hekate und Hermes[19].

Höchstwahrscheinlich fand in Eleusis auch eine Wanderung durch das Jenseits statt, die den Mysten die Hoffnung auf ein seliges anderes Leben stärken sollte. Die Teilnehmer stiegen zuerst im tiefen Dunkel in die Unterwelt mit ihren Schrecknissen hinab und gelangten dann zu den Sitzen der Seligen, wo lichtüberflutete Auen, liebliche Gesänge und erfreuende Bilder sie begrüßten[20]. „So näherten sie sich allmählich dem Anaktoron; dessen Pforten öffneten sich; der Hierophant, gekleidet in seine kostbaren Gewänder, mit der königlichen Kopfbinde geschmückt, trat, umflossen von einer strahlenden Lichtfülle, heraus und zeigte den verzückt Schauenden die ‚heiligen Gegenstände', darunter jedenfalls die altertümlichen Bildnisse der Göttinnen. Diese ‚Gottesschau' war der Höhepunkt der Einweihung"[21]. Jedenfalls hinterließen die Aufführungen, im hellen, plötzlich aufflammenden Lichterglanze inszeniert, bei der im geheimnisvollen Dunkel harrenden Menge einen tiefen, geradezu als „grausenhaft" bezeichneten Eindruck.

Nur teilweise verständlich ist das von Klemens von Alex. überlieferte Synthema (Bekenntnisformel) der Mysten: „Ich habe

[18] Vgl. De Jong a. a. O. 78.
[19] Euseb., Praep. ev. III, 12, 2. Vgl. O. Gruppe a. a. O. I, 54.
[20] Vgl. Plutarch, De anima III, 52.
[21] Vgl. O. Casel a. a. O. 30 ff.

gefaßtet, ich habe den Kykeon getrunken, ich habe aus der Kiste genommen und nachdem ich gewirkt, habe ich es in den Korb zurückgelegt und aus dem Korbe in die Kiste“ [22].

Es fragt sich, was für ein Gegenstand aus der Kiste heraus genommen wurde und welche Bedeutung die Handlung hatte, die der Myste mit demselben vornahm?

Man hat vermutet, daß es sich in dem mystischen Spruch um ein pudendum (etwas Obszönes) handeln müsse; das überlieferte *ἐργασάμενος* (ich habe gewirkt), diese allgemeine, euphemistisch verschweigende Redewendung könne nur darauf gehen. Aus der Kiste sei ein Phallus genommen worden; das, was mit ihm geschah, habe dem entsprochen, was mit der Schlange geschah. Der Ritus der durch den Schoß des Mysten gezogenen Schlange soll nichts anderes bedeuten als die geschlechtliche Vereinigung des Mysten mit der Gottheit. Die Darstellungen des mystischen Korbes zeigen inmitten von allerlei Früchten einen deutlichen Phallus [23]. „Über die Art des geheimnisvollen Dinges, mit dem ‚gewirkt‘ wurde, belehren uns Abbildungen; es war ein Phallus, durch den der Myste seine symbolische Vermählung mit Persephone vollzog“ [24].

Nach einer anderen Ansicht wäre in der Kiste eine Abbildung des Mutterschoßes gewesen. Das Kultbild, zu dem die Epopten aufschauten, zeigte, wie aus zahlreichen Nachbildungen auf panathenäischen Vasen und Weihreliefs ersichtlich ist, die auf der Zifte sitzende Demeter und neben ihr stehend, mit einer oder zwei Fackeln in den Händen, die Tochter. Dies sei offenbar das Bild gewesen, das der Hierophant der frommen Menge zeigte. In der Ziste, auf der Demeter sitzt, müsse das Allerheiligste verborgen sein. Aus vielen Darstellungen, die sich auf den Dionysoskult beziehen, finde sich in einem Korbe, aus allerlei Früchten in der Mitte hervorragend, der Phallus als Zeichen der unvergänglichen, immer Neues zeugenden Naturkraft. In der eleusinischen Ziste habe das Gegenstück, eine Nachbildung des Mutterschoßes gelegen, dessen Berührung dem Mysten die Anwartschaft auf ein neues Leben brachte. Wie diese Berührung ausgeführt wurde, wüßten wir nicht [25].

Es darf aber hier nicht außer acht gelassen werden, daß neben der cista auch von einem Kalathos (Korb) die Rede ist. Der Korb ist nun ständiges Attribut der Demeter. Es dürfte darum die Ansicht mehr Wahr-

[22] Protr. II, 21 (ed. Stählin I, 16): *ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστεως, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.*

[23] Vgl. Dieterich, Eine Mithrasliturgie [3], 125.

[24] O. Seeck a. a. O. 14. — Auch Arnobius scheint dies anzudeuten (Adv. nat. V, 26): Eleusiniorum vestrorum notae sunt origenes turpes; produnt et antiquarum elogia literarum, ipsa denique symbola, quae rogati sacrorum in acceptionibus respondetis: jejunavi atque ebibi cyceonem; ex cista sumpsi et in calathum misi; accepi rursus, in cistulam transmisi.

[25] Kern a. a. O. 10, mit Berufung auf A. Körte, Zu den eleusinischen Mysterien, im Archiv für Religionswissenschaft, 13. Bd. (1915) 116 ff.

scheinlichkeit für sich haben, wonach die Abbildung des Mutterschoßes im Korbe sich befand, der Phallos aber in der Kiste [26].

Unzweifelhaft wurde bei der Feier in Eleusis auch eine „heilige Hochzeit" dargestellt, wie denn die christlichen Schriftsteller die Mythen und Zeremonien derselben ausdrücklich als unsittlich brandmarken.

Bezüglich der heiligen Hochzeit ist das Zeugnis des Bischofs Asterius von Amasia (in seiner um 390 verfaßten Lobrede auf die hl. Martyrer) ausschlaggebend: „Ist dort (in Eleusis) nicht der finstere Niederstieg und das feierliche Zusammensein des Hierophanten und der Priesterin, zwischen ihm und ihr allein? Werden nicht die Fackeln ausgelöscht und hält nicht die unzählbare Menge für ihr Heil, was in der Finsternis von den beiden vollzogen wird?" [27] Die Hierogamie bildete einen wesentlichen Teil der Feier, der den Epopten vorbehalten war, weshalb nur christliche Schriftsteller darüber berichten [28].

Die „heilige Hochzeit" war wohl eine rituelle Nachahmung des *ἱερὸς γάμος* der Demeter und des Zeus, wie Clemens v. Alex. andeutet [29]. Die Vereinigung des Himmelsgottes Zeus mit der Erdgöttin Demeter wurde durch die Vereinigung des Oberpriesters und der Priesterin, welche die Rollen des Gottes und der Göttin spielten, dramatisch oder symbolisch dargestellt, denn „der Oberpriester hatte sich zeitweilig durch den Genuß von Schierling seiner Mannheit entäußert". Die Vermählung der Gottheiten, vertreten durch Menschen, soll die Fruchtbarkeit der Erde fördern; der Himmelsgott soll die Erde durch Regenschauer befruchten. Das war wohl die Bestimmung des ursprünglich einfachen ländlichen Festes [30].

Nach der heiligen Hochzeit wurde vom Hierophanten die Geburt

---

[26] Vgl. Lagrange, in: Revue bibl. 38. Bd. (1929) 74 ff.

[27] Migne 40, 324: *Οὐκ ἐκεῖ τὸ καταβάσιον τὸ σκοτεινόν, καὶ αἱ σεμναὶ τοῦ ἱεροφάντου πρὸς τὴν ἱέρειαν συντυχίαι, μόνου πρὸς μόνην; οὐχ αἱ λαμπάδες σβέννυνται καὶ ὁ πολὺς καὶ ἀναρίθμητος δῆμος τὴν σωτηρίαν αὐτῶν εἶναι νομίζουσι τὰ ἐν τῷ σκότῳ παρὰ τῶν δύο πραττόμενα;*

[28] Kern a. a. O. 72: „An dem *δρώμενον* des *ἱερὸς γάμος* ist auch für Eleusis nicht zu zweifeln, hat doch gerade diese mimische Aufführung in vielen Kulten Parallelen, gab es doch direkt *νυμφῶνες* (Brautgemächer) für die Darstellung der heiligen Hochzeit." In einem Heiligtum der Demeter und Kore, zwischen Sikyon und Phlejus befand sich ein heiliger Raum, der *νυμφών* heißt: *τὸν δὲ νυμφῶνα καλούμενον*, so bei Pausanias II, 11, 3: *ταῖς γυναιξὶν ἑορτάζειν παρείκασι. καὶ ἀγάλματα Διονύσου καὶ Δήμητρος καὶ Κόρης τὰ πρόσωπα φαίνοντα ἐν τῷ νυμφῶνί ἐστιν.* Dieterich, Mithrasliturgie [3], 127.

[29] Protr. II, 15 (Stählin I, 13): *Δηοῦς δὲ μυστήρια Διὸς πρὸς μητέρα Δήμητρα ἀφροδίσιοι συμπλοκαὶ καὶ μῆνις — οὐκ οἶδ' ὅ τι φῶ λοιπὸν μητρὸς ἢ γυναικός — τῆς Δηοῦς, ἧς δὴ χάριν Βριμὼ προσαγορευθῆναι λέγεται.*

[30] Vgl. J. G. Frazer, Der goldene Zweig, Abgekürzte Ausgabe, übersetzt von H. v. Bauer (Leipzig 1928) 208 f.

eines heiligen Knaben verkündet: „Einen heiligen Knaben hat die Hehre geboren, Brimo den Brimos, d. i. die Starke den Starken“ [31].

In der mystischen Sprache ist mit Brimo wohl Demeter gemeint [32], oder auch Kore, mit Brimos aber Plutos, nicht etwa Jakchos oder gar „der durch das Sakrament neugeborne Myste“. Plutos ist der Gott des Reichtums; diesen schicken ja die Göttinnen den Geweihten als Gast ins Haus.

Die heilige Hochzeit und die Geburt des Götterknaben müssen ein mit großer Spannung erwartetes und mit Jubel begrüßtes Ereignis gewesen sein, da die Mysten von ihm ihr Heil erwarteten, wie Asterius berichtet.

Endlich wird berichtet, daß den an der Epoptie Beteiligten „das große und wunderbare und vollkommenste Geheimnis im Stillen gezeigt wurde, nämlich eine gemähte Ähre“, wohl das Symbol der ursprünglichen Mythe und eines der vom Hierophanten gezeigten Hiera [33]. Die Bedeutung dieser Getreideähre ist nicht bekannt. Man hat vermutet, daß sie gewissermaßen eine Reliquie der geraubten Kore, d. h. ein Erzeugnis des Feldes war. Das Vorzeigen der Kornähre soll darauf beruhen, daß Demeter den Fürsten von Eleusis die blühenden Kornfelder zeigte, nachdem sie ihre Tochter gefunden. In den Mysterien sei ja die Entdeckung des Kornes gefeiert worden.

Am letzten Tag des Festes war die Zeremonie der Wasserspende, daher die Bezeichnung Plemochoai (*πλημοχόαι*). Die Teilnehmer riefen zum Himmel emporblickend „regne“ (*ὗε*) und zur Erde niederblickend „sei fruchtbar“ (*κύε*) [34].

Außer der bekannten Mythe kamen noch andere, teilweise höchst sonderbare und anstößige, zur Darstellung. So soll die Eleusinierin Baubo die trauernde Göttin durch einen obszönen Scherz erheitert haben. Klemens v. Alex. berichtet hierüber: „Als die Baubo die Deo gastfreundlich aufnahm, reichte sie ihr einen Mischtrank. Jene aber weigerte sich, zu nehmen, und wollte nicht trinken; denn sie war von

[31] Hippolytos, Refut. V, 8, 40. (Migne, P. gr. 16, 3150): *αὐτὸς ὁ ἱεροφάντης, οὐκ ἀποκεκομμένος μὲν ὡς ὁ Ἄττις, εὐνουχισμένος δὲ διὰ κωνείου καὶ πᾶσαν ἀπηρτημένος τὴν σαρκικὴν γένεσιν, νυκτὸς ἐν Ἐλευσῖνι ὑπὸ πολλῷ πυρὶ τελῶν τὰ μεγάλα καὶ ἄρρητα μυστήρια βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων· ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν, τουτέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν.*

[32] Clemens Alex., Protr. II, 15.

[33] Hippolyt. Refut. V, 8, 39: *Ἀθηναῖοι μυοῦντες Ἐλευσίνια, καὶ ἐπιδεικνύντες τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν.*

[34] Hippolyt. Refut. V, 7, 34. (Migne P. gr. 16, 3138.) Proclus in Tim. 293 c: *ἐν τοῖς Ἐλευσινίοις ἱερεῖς εἰς μὲν τὸν οὐρανὸν ἀποβλέψαντες ἐβοῶν· ὗε, καταβλέψαντες δὲ εἰς τὴν γῆν· κύε.* Lagrange, Rev. bibl. XVI (1919) 205.

Betrübnis ergriffen. Baubo empfand das sehr schmerzlich; in der Meinung, daß sie gering geschätzt würde, deckte sie ihre Scham auf und zeigte sie der Göttin. Diese aber ergötzt sich an dem Anblick — sie, die Deo —, und mit Widerstreben nimmt sie endlich den Trank, erfreut durch das Schauspiel. Das sind die verborgenen Mysterien der Athener; diese beschreibt in der Tat auch Orpheus. Ich will dir aber die Worte des Orpheus selbst nebenhersetzen, damit du als Zeugen der Schändlichkeit den Mystagogen habest usw.[35].

Klemens fügt dann die Bekenntnisformel der Mysten an und bemerkt höhnisch dazu: „Schöne Schauspiele in der Tat und der Göttin geziemend! Würdig sind daher diese Feiern der Nacht und des Feuers und des großtuenden, besser noch töricht denkenden Volkes der Erechtiden (Athener), dazu auch noch der übrigen Hellenen, welche nach ihrem Tode erwartet, was sie nicht erwarten" (Protr. II, 21). Nichts ist geeigneter, wurde dazu bemerkt, das moralische Niveau der Eleusinien und den Wert der Väterzeugnisse zu kennzeichnen. Genau genommen sei dies das Geheimnis der eleusinischen Mysterien[36].

Die Gestalt der Baubo, bzw. die betreffende Episode wurde auch als Euphemismus gedeutet. Gregor von Nazianz bezieht die Aussage der orphischen Verse über Baubo auf Demeter: „Die Göttin entblößte die Scham, damit sie ihre Liebhaber weihe, was jetzt noch bei der Weihe mittels der Darstellungen geschieht"[37]. Diese *σχήματα* sind zweifelsohne die Darstellungen in Eleusis, speziell des Ritus, den die Mysten dort vornahmen. Es soll damit die geschlechtliche Vereinigung des Mysten mit der Göttin (*συνουσία*) angedeutet werden[38].

Die in Demetertempeln aufgefundenen Figuren bestätigen diese Auffassung; sie stellen entblößte weibliche Gestalten dar, die nach ihrem Fundorte nur als Demeterfiguren gedeutet werden können[39].

Man hat auch behauptet, in den eleusinischen Mysterien seien über zwei Darstellungen Schweigen beobachtet worden: über die geschlechtliche Verbindung der Demeter mit Keleos und über das Verhalten der Baubo.

---

[35] Protr. II, 20 (Stählin I, 16): *ξενίσασα ἡ Βαυβὼ τὴν Δηὼ ὀρέγει κυκεῶνα αὐτῇ· τῆς δὲ ἀναινομένης λαβεῖν καὶ πιεῖν οὐκ ἐθελούσης (πενθήρης γὰρ ἦν) περιαλγὴς ἡ Βαυβὼ γενομένη, ὡς ὑπερορασθεῖσα δῆθεν, ἀναστέλλεται τὰ αἰδοῖα καὶ ἐπιδεικνύει τῇ θεῷ· ἡ δὲ τέρπεται τῇ ὄψει, ἡ Δηὼ καὶ μόλις ποτὲ δέχεται τὸ ποτόν, ἡσθεῖσα τῷ θεάματι. ταῦτ' ἔστι τὰ κρύφια τῶν Ἀθηναίων μυστήρια. ταῦτά τοι καὶ Ὀρφεὺς ἀναγράφει. παραθήσομαι δέ σοι αὐτὰ τοῦ Ὀρφέως τὰ ἔπη, ἵν' ἔχῃς μάρτυρα τῆς ἀναισχυντίας τὸν μυσταγωγόν· ὡς εἰποῦσα πέπλους ἀνεσύρετο, δεῖξε δὲ πάντα σώματος οὐδὲ πρέποντα τύπον κτλ.*

[36] Lagrange, Revue bibl. XVI (1919) 196.

[37] Adv. Julian. 6 (Migne 35, 653): *θεὰ δοιοὺς ἀνεσύρατο μηρούς, ἵνα τελέσῃ τοὺς ἐραστάς, ἃ καὶ νῦν ἔτι τελεῖ τοῖς σχήμασι.*

[38] Vgl. den Kommentar des Scholiasten Nonnus dazu (Migne 36, 1028): *τοῦ δὲ περὶ τῆς Δήμητρος ἔπους ὁ νοῦς ἐστιν οὗτος· ὅτι ἐπαιρομένη ἡ θεὰ τοὺς ἑαυτῆς μηροὺς ἀνεσύρετο — λέγει δὲ περὶ τῶν ἱματίων — ἵνα, φησί, τοὺς ἐρῶντας αὐτῆς ἀξιούσῃ τῆς συνουσίας.* Vgl. auch Arnobius, Adv. nat. V, 25. 26.

[39] Vgl. Lagrange, Revue bibl. 38. Bd. (1929) 78 ff.

Die Göttin habe sich dem Keleos hingegeben, um sich ihm für die Angabe des Aufenthaltes ihrer Tochter dankbar zu erweisen. Dies deute Gregor von Nazianz an[40]. Die Vereinigung der Demeter mit Keleos sei in der Hierogamie des Hierophanten mit der Demeterpriesterin dargestellt worden[41].

Baubo soll eigentlich ursprünglich die Göttermutter Dea Syria gewesen sein, die später mit der kleinasiatischen Göttermutter völlig verschmolzen ist. Baubo (Bambo, Babo), die den Mutterleib verkörpert, habe auch in den eleusinischen Mysterien eine Rolle gespielt. Diese Göttin war wohl ursprünglich auch ganz nackt, ein Zeichen, daß ihr das Geschlechtsleben heilig ist. Später erscheint sie mit einem Mantel, der hinter ihrem Körper ausgebreitet ist. Der Sinn ist also, daß sie sich absichtlich entblößt, wie es eben auch die eleusinische Baubo getan hat[42].

Über die Wirkungen der eleusinischen Weihen und den tiefen nachhaltigen Eindruck derselben bei den Teilnehmern sind bei den alten Schriftstellern glänzende Zeugnisse erhalten.

Nach dem homerischen Demeterhymnus darf der fromme Verehrer der Göttinnen von Eleusis, wie wir hörten, auf Reichtum im Leben und ein besseres Los im Jenseits hoffen. Auch spätere Zeugen reden noch von dem Glück im Leben und den frohen Hoffnungen für das Leben nach dem Tode, die durch die Weihen in Eleusis begründet werden. Man glaubte, sie seien „zur Erziehung und Besserung des Lebens eingesetzt“[43] und sie gäben Ursache, „nicht nur mit Freuden zu leben, sondern auch mit besserer Hoffnung zu sterben“[44]. Isokrates (Panegyr. 6, 59) preist sie, „weil sie den darin Eingeweihten bessere Hoffnung bezüglich des Lebens und des Lebens Ende und der ganzen Ewigkeit gewähren“. Die schon angeführten Aussprüche des Pindar und Sophokles beziehen sich auf die Eleusinien[45].

Diese Mysterien enthielten demnach Momente, durch die gerade die edelsten Männer sich zu einem besseren Leben angeregt fühlen und deswegen auch getrost dem Jenseits entgegenschauen mochten. Freilich fehlte es auch nicht an frechen Spöttern und Verächtern derselben.

Hier möge, als Gesamteindruck der eleusinischen Feier eine Stelle aus einem Autor des 2. nachchristlichen Jahrhunderts, dem Rhetor Aristeides angeführt werden. In seiner eleusinischen Rede, 182 zu Smyrna aus Anlaß einer Feuersbrunst gehalten, welche das Telesterion zerstört hatte, sagt er: „Denn wer von den Griechen oder von den Nicht-Griechen war so plump oder ungebildet, oder wer so sehr außerhalb der Welt und der Götter, oder, um es kurz zu fassen, fürs Schöne so unempfänglich

[40] Orat. 39, 4 (Migne P. gr. 36, 337): *οὐδὲ Κόρη τις ἡμῖν ἁρπάζεται καὶ Λημήτηρ πλανᾶται καὶ Κελεούς τινας ἐπεισάγει καὶ Τριπτολέμους καὶ δράκοντας καὶ τὰ μὲν ποιεῖ, τὰ δὲ πάσχει· αἰσχύνομαι γὰρ ἡμέρᾳ δοῦναι τῆς νυκτὸς τελετήν — οἶδεν Ἐλευσὶς καὶ οἱ τῶν σιωπωμένων ἐπόπται.*

[41] Vgl. Lagrange, Revue bibl. 16. Bd. (1919) 201.

[42] Vgl. H. Greßmann a. a. O. 70 f.

[43] Arrian, Epikt. Abhandl. III, 21, 15.

[44] Cicero, de leg. II, 14: Neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliori moriendi.

[45] Vgl. De Jong a. a. O. 15.

außer jenen allerverruchtesten Frevlern, welche dieses verbrochen, daß er nicht Eleusis für ein gemeinschaftliches Heiligtum der Erde hielt und von allem, was den Menschen göttlich ist, zugleich für das Schaudervollste und Freudenreichste? An welchem anderen Orte verkündeten die Mythen Staunenswerteres? Wo erregten die heiligen Handlungen (Dromena) größeres Entsetzen? Wo war mehr Wettstreit zwischen dem, was das Auge, und dem, was das Ohr entzückt? Was zum Anblick gehört, haben zahlreiche Geschlechter glückseliger Männer und Frauen in den unaussprechlichen Erscheinungen gesehen usw." [46].

Eine andere Beurteilung fanden wie die Mysterien überhaupt, so auch die Eleusinien bei den christlichen Schriftstellern. Sie sehen in denselben nicht nur keine innere Verwandtschaft mit etwaigen Lehren und Gebräuchen des Christentums, sondern nur die letzten Stützen des Heidentums und die Schulen des verderblichsten und entsittlichsten Aberglaubens. Ihr gemeinsames Urteil faßt Gregor von Nazianz (Orat. 39, 4) in die Worte zusammen: „Ich schäme mich, das Geheimnis der Nacht ans Tageslicht zu ziehen; Eleusis weiß es, und die Epopten wissen es, die freilich diese des Schweigens würdigen Dinge verschweigen." Ähnlich sprechen die Lateiner: Minutius Felix, Tertullian, Lactanz, Augustinus, Prudentius, Firmicus Maternus; vgl. z. B. Arnobius Adv. nat. 5, 26. Wie sehr man übrigens schon im 2. Jahrhundert den tiefen Gegensatz zwischen Christentum und Mysterienwesen selbst in heidnischen Kreisen fühlte, beweist der Umstand, daß bei Eröffnung der Mysterien vom Herold ausgerufen wurde: „Wenn ein Atheist oder ein Christ oder ein Epikuräer als Beschauer der Orgien gekommen ist, fliehe er von dannen; diejenigen aber, welche an die Gottheit glauben, sollen geweiht werden zum guten Glück" [47]. Es geht nicht an, den christlichen Schriftstellern eine genaue Kenntnis des Sachverhaltes abzusprechen. Ebenso wenig darf man eine absichtliche Entstellung der Wahrheit auf der einen oder der andern Seite annehmen. In Wirklichkeit ist der Widerspruch in der Beurteilung der Mysterien mehr Schein als Wahrheit. Während nämlich die christlichen Apologeten vor allem die abstoßende moralische Häßlichkeit des Mythus, welcher der ganzen Feier zugrunde lag, unumwunden hervorkehrten, mögen die Griechen über dem berückenden Glanz der äußeren Feier, die auch auf sie einen mächtigen Eindruck machen mußte, dieselbe übersehen haben und sich geistig und moralisch gehoben fühlen; war es ja den Mysterien überhaupt eigen, durch allerlei Schaugepränge die Phantasie anzuregen, auf das religiöse Gefühl einzuwirken und Stimmung zu machen [48].

[46] Vgl. De Jong a. a. O. 33 f.

[47] Lucian, Alex. 38.

[48] Vgl. Blötzer a. a. O. 385 f.

Jedenfalls ist es die Verheißung einer seligen Unsterblichkeit gewesen, die durch die Jahrhunderte so viele Teilnehmer zu dem eleusinischen Feste führte. Die Forderung der Geheimhaltung kann sich nicht auf diesen zu erhoffenden höchsten Ertrag der Weihe bezogen haben. Alle Aussagen hierüber lauten so bestimmt und übereinstimmend, daß man annehmen muß, aus den geheim gehaltenen Begehungen habe sich für die Gläubigen diese Verheißung als ein festes, aller Deutung überhobenes Erträgnis herausgestellt. Wie das bewirkt wurde, ist freilich rätselhaft[49].

Es mag wohl der Glaube an die Wirksamkeit der Weihen gewesen sein, der in den Teilnehmern die Hoffnung auf eine selige Unsterblichkeit begründete. Ohne Zweifel haben die Eingeweihten geglaubt, daß der Empfang der Weihen selbst sie aller verheißenen Segnungen versichere, daß es genüge, die Riten geschaut zu haben, welche die Göttin angeordnet und an deren Vollzug sie ihre Gunsterweisung geknüpft hatte. Nicht alle teilten ja diesen Glauben wie z. B. Sokrates. Die Darstellungen waren wohl darauf berechnet, diesen Glauben zu befestigen und den Mysten die Überzeugung beizubringen, daß sie durch die Weihen in ein besonderes Verhältnis zur Beherrscherin der Unterwelt versetzt würden. Dieses spezielle Verhältnis mochte durch einen liturgischen Akt, etwa durch die Hierogamie, symbolisch dargestellt worden sein. Nach Asterius wenigstens hielt man die „heilige Hochzeit" für das wirksame Mittel des Heiles.

Ob eine spezielle Lehre über Sinn und Bedeutung der Weihen und Riten den Mysten gegeben wurde, ist kontrovers. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß die Belehrung der Mysten zunächst nur praktische Bedeutung hatte, sich also nur auf das Verhalten während der Feier bezog, daß eine eigentliche Theorie dogmatischen oder ethischen Inhalts nicht geboten wurde. Das sicherste Mittel, durch welches die Menschen die Gunst der Gottheit gewinnen zu können glaubten, war ja in erster Linie die Nachahmung ihres Tuns, das im Mysterienkult begangen wurde, die Teilnahme an den heiligen Riten und Zeremonien.

Es wurde mit gutem Grunde behauptet, eine zusammenfassende Belehrung, die man selbst auffassen und dann andern mitteilen konnte, habe es gar nicht gegeben. Es sei wohl von *μυστικοὶ λόγοι* und *μυστικὰ δρώμενα* die Rede[50], welche den Gläubigen die Überzeugung gaben, daß der Geweihte im Jenseits ein seliges Leben erlangen werde. Auf welche Weise man aber diese Hoffnungen erweckte und zur Gewißheit machte, darüber lasse sich Zuverlässiges nicht sagen. „Völlig gewiß und klar erkennbar war der Gegenstand des Glaubens nicht, wie er es nie sein

[49] Vgl. Rohde-Eckstein 131.

[50] Pausan. II, 37; III, 22; IX, 30; Plutarch, Sol. 9 u. a.

kann, ohne an Reiz und Wert für die Gläubigen zu verlieren; die Ahnung ist das Lockende und Beseligende. Von Predigten und Unterweisungen kann keine Rede sein, auch nicht von Enthüllungen, die sich von den Voraussetzungen des nationalen Glaubens lossagten und anderes an seine Stelle setzen wollten. Auf Wunderglauben beruhte diese Religion nicht, mystisch war sie ganz und gar nicht, pietistisch ebensowenig . . . Man hat die Weihen mit den Gnadenmitteln der christlichen Kirche verglichen und sie ein ‚Sakrament' genannt. Für die Gläubigen haben sie offenbar eine solche Bedeutung gehabt. Sie fühlten sich durch die Teilnahme an der Feier gereinigt und geheiligt wie durch keine anderen τελεταί und der Gnade der Gottheit würdiger und gewisser" [51].

Andererseits hat man angenommen, den Mysten sei in Eleusis eine besondere Lehre mitgeteilt worden, etwa die aus dem Schicksal des Saatkorns gewonnene, daß die Toten wieder zum Leben auferstehen wie die von Pluton entführte Kore. „Allein von einer Auferstehung ist hier keine Rede, sondern nur von einem seligen Aufenthalt im Hades." Vermutlich wurde diese Seligkeit in sinnenfälliger Weise in farbenprächtigen Bildern vorgeführt. Daß aber bloß die Eingeweihten daran teilhaben sollten, und zwar diese ohne jegliche Rücksicht auf ihr Vorleben, während vielleicht ganz anders würdige, die nicht nach Eleusis kommen konnten, im Hades freudlos bleiben mußten, hat schon frühe Bedenken und Zweifel erregt [52].

Manche haben gemeint, die Mysten seien zu der Einsicht gefördert worden, daß das Schicksal des in Kore personifizierten Samenkorns, sein Verschwinden in der Erde und sein Wiederaufkeimen, ein Vorbild der menschlichen Seele sei, die ebenfalls verschwinde, um wieder aufzuleben. Dies wäre der wahre Inhalt dieser heiligen Geheimnisse. Allein abgesehen von der Unbeweisbarkeit dieser Deutung trifft ja, sagt man, die (nichtsbeweisende) Analogie gar nicht zu. Sie wäre nur vorhanden, wenn der Seele, wie dem Samenkorn, nach vorübergehendem Eingehen in die Erdtiefe ein neues Dasein auf der Erde, also eine Palingenesie, verheißen worden wäre. Dies war aber keineswegs der in den Mysterien genährte Glaube.

Unhaltbar, wird weiter bemerkt, ist auch die Vorstellung, daß die dramatische Vergegenwärtigung des Raubes und der Wiederkehr der Kore in den Mysterien die Hoffnung auf ein analoges Schicksal der menschlichen Seele erweckt habe vermöge einer mystischen Ineinssetzung des Lebens des Menschen mit dem Leben der Gottheit, der er huldigt. Auch so würde die durch die vorbildlichen Schicksale der Kore genährte Hoffnung nur auf Palingenesie, nicht auf ein bevorzugtes Los der Mysten im unterirdischen Bereiche haben führen können. Und man darf überhaupt in den Eleusinien die ekstatische Erhebung der Seele zu der Empfindung der eigenen Göttlichkeit nicht suchen, die zwar den eigentlichen Vorgang in aller mystischen Religion ausmacht, den Eleusinien aber ganz fremd blieb; — „in das Land der Mystik wiesen die Mysterien nicht den Weg" [53].

[51] P. Stengel a. a. O. 176 f.
[52] Vgl. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte II ², 250.
[53] Vgl. Rohde-Eckstein 271.

„Es war ein Gottesdienst, bestimmt, durch die sinnliche Pracht der Ausstattung, die durch Musik wirksam unterstützt ward, zu berauschen und in verzückte Andacht zu versenken. Fühlte die Menge sich ergriffen und von dem Gefühl der frommen Stimmung, die sie gern für Frömmigkeit nimmt, befriedigt und erbaut, so kann der einzelne immerhin tiefe und nachhaltige Eindrücke empfangen, die auf seine religiösen Empfindungen, seinen Glauben und dann vielleicht auch auf seinen Lebenswandel bestimmenden Einfluß haben mögen . . . Daran aber, daß die Entwicklung eines tieferen in den Mysterien verborgenen Sinnes für eine kleine Zahl von Auserwählten aufgespart gewesen sei, ist nicht zu denken. Es blieb einem jeden überlassen, wieviel er darin finden wollte und konnte, und den einen wird mit gläubiger froher Zuversicht erfüllt haben, was dem andern dunkle Ahnung erweckte und dem dritten vielleicht abgeschmackt und lächerlich erschien. Jedenfalls war die Sache so ernst und machte solch einen Eindruck, daß auch der Ungläubige sich frechen Spottes enthielt“ [54].

Manche wollen die Wirkung der eleusinischen Mysterien nach Art eines Sakramentes ex opere operato erklären. Die „Passion“ der Demeter sei als ein heilbringendes Mittel für die Welt zu werten, das wiederholt werden müsse, um den Mysten das Heil zu sichern. Diese Erklärung trägt indes eine christliche Idee in die Mysterien ein, die den Alten ganz ferne lag, die erst später durch den Einfluß des Christentums in ihren Gesichtskreis treten konnte.

Die Wirkung der eleusinischen Mysterien hat man auch magisch zu erklären versucht, indem man auf die Identität der verschiedenen Gebräuche mit den magischen hinwies. Die Einzuweihenden mußten ein gewisses Fasten und zwar wahrscheinlich während der neun Tage des Festes halten [55]. Der Hierophant und die Teilnehmer mußten während des Festes den Geschlechtsgenuß unterlassen [56]. Auch mußten sich die Initianden vielen Reinigungen unterziehen. Die Priester und Priesterinnen trugen eigentümliche, purpurfarbene Kleider und langes Haar. Sowohl die Priester als die Mysten bekränzten sich mit Myrtenzweigen. Auch wurden den Mysten (wohl zur Abwehr des bösen Blickes) brandgelbe Fäden um den rechten Arm und den linken Fuß gebunden. Allerlei Opfertiere wurden geschlachtet und es fehlte keineswegs an Spenden und „vielnabeligen“ Kuchen. Daß Weihrauch verwendet wurde, sei als selbstverständlich vorauszusetzen. Und was die eigentliche Feier betrifft, so spreche man richtiger von „Zaubereien“ als von den dramatischen Aufführungen der heiligen Nächte. Auch bei den wenigen uns überlieferten

[54] P. Stengel a. a. O. 185.

[55] Porphyrius (De abstin. IV, 16): „In Eleusis wird befohlen, sowohl des Hausgeflügels als der Fische und Bohnen, der Granatfrucht und der Äpfel sich zu enthalten.“

[56] Hippolytus, Refut. V, 8, 40: „Der Hierophant, nicht verschnitten wie Attis, sondern durch Schierlingssaft entmannt und auf jegliche fleischliche Zeugung verzichtend“; s. S. 29, A. 31. Vgl. Hieronymus, Adv. Jovin. I, 49.

Einzelheiten der eleusinischen Feier trete das Magische deutlich hervor. So erinnere von den Symbolen der kleinen Mysterien der Kreisel (Rhombos) unwillkürlich an das gleichnamige Zauberwerkzeug. Wenn der Hierophant beim Anrufen der Kore ein ehernes Becken schlug, so werde dieses die Abwehr böser Geister bezweckt haben. Und daß auch die Darstellung der „heiligen Hochzeit" wesentlich sympathetische Magie" war, sei nicht zu bezweifeln. Was ferner den Zweck der ganzen Feier betrifft, so sei dieser gewiß schon frühzeitig das Erhalten von reichlichem Ernte- und Kindersegen gewesen; zu diesem Behufe seien sowohl jene mimischen Darstellungen aus der Demetermythe gegeben als auch Zauberformeln ausgesprochen worden. Eine dieser Formeln sei das „Hye" (regne) und „Kye" (sei fruchtbar) gewesen. Endlich sollen auch Wunderheilungen dem Demeterkult nicht fremd gewesen sein. Es zeige sich also bei den eleusinischen Weihen in Vorbereitungen und Hauptzeremonien, in Absicht und Wirkung das Magische [57].

Die Riten der Eleusinien werden darum zu den magischen Handlungen gezählt, die ursprünglich reichlichen Getreide- und Kindersegen bezweckten. Dazu komme aber noch der spezielle Zweck, der sich auf ein seliges Leben im Jenseits bezog.

2. Neben den Eleusinien gewannen die Mysterien von **Samothrake** großes Ansehen. Obwohl sie seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. mit den eleusinischen an Ansehen wetteiferten, wissen wir von ihnen nur äußerst wenig. Im Mittelpunkt des Kultes standen die Kabiren, die „großen Götter". Diese galten als Beschützer der Seefahrt und die „Weihen" verbürgten Errettung aus Sturmesgefahr. Den in diese Mysterien Eingeweihten sagte man nach, daß sie frömmer und gerechter würden als vorher, wie denn auch von den Einzuweihenden ein gewisses Sündenbekenntnis gefordert worden sein soll. Die höchste Blüte der samothrakischen Mysterien fällt in die Zeit der römischen Herrschaft, aus der uns zahlreiche Inschriften von frommen Mysten erhalten sind. Die Kabiren sind Vegetationsgötter, chthonische Gewalten. Das heilige Symbol des Kabirendienstes ist der Phallos, die Versinnbildlichung seines chthonischen Charakters, der ewig zeugenden Naturkraft. Die Handlung der Kabirenmysterien bestand, wie in Eleusis und bei den Orpheotelesten, aus Opfern, Dromena und Hymnen [58].

3. Weit verbreitet waren auch die **Dionysosmysterien** mit ihren enthusiastischen Feiern. Der Ursprung dieser Mysterien liegt wahrscheinlich in Thrazien. Dionysos-Bakchus wurde nach der Gewohnheit der Alten verschiedenen einheimischen Göttern gleichgesetzt und bekam dabei ein halbwegs orientalisches Gepräge. Die Bakchusmysterien sind beinahe ebenso griechisch geworden wie die von Eleusis; sie wurden der

[57] Vgl. De Jong a. a. O. 184—192, wo auch die näheren Literaturangaben für die Einzelheiten.

[58] Vgl. O. Kern a. a. O. 29 ff.

gemeinsame Besitz aller Stämme Griechenlands. Der Gott des Weines, den die wilden Stämme des Nordens in leidenschaftlicher Erregung und in wilder Raserei verehrten, fand auch bei den Griechen begeisterte Aufnahme, sein Kult zeitigte hier „die höchsten ästhetischen und religiösen Funktionen, Dithyrambus, Tragödie und Komödie entstehen unter seinem Schutze; Eleusis und Delphi verdanken ihm eine vertiefte und eindrucksvollere Mystik und Mantik; er erquickt die Seelen mit Tröstungen und Hoffnungen und eröffnet ihnen unbegrenzte Aussichten auf eine glückliche Unsterblichkeit“ [59]. Ein hervorstechender Charakterzug der Dionysosfeiern ist die „bakchische Verzückung“, „die göttliche Manie“ oder „der heilige Wahnsinn“.

Eine bestimmte Art des Dionysoskultes wurde vor allem von den sogen. Orphikern vertreten. Orpheus, der sagenhafte sangesgewaltige Thrazier, galt auch als Gründer von Mysterien. Vom 6. vorchristlichen Jahrhundert an zogen orphische Wanderprediger, Orpheoteleſten, in Griechenland umher und gründeten Vereine, in denen die orphische Lehre verkündet und auch Mysterien gefeiert wurden. Die Gestalt des alle Wesen bezaubernden Orpheus wurde auch von der christlichen Kunst übernommen. Dionysos wurde von den Orphikern als Erlösergott verehrt. Sein Kult soll die einzige Erlösungsreligion sein, die das griechische Altertum der klassischen Zeit kennt [60].

Für Glaube und Kult der Orphiker war besonders die Sage von der Zerreißung des Dionysos-Zagreus durch die Titanen von Bedeutung. Dionysos, mit dem Namen des Unterweltgottes Zagreus benannt, war der Sohn des Zeus und der Persephone, der letzte Götterſprößling in der orphischen Theogonie. Während der junge Dionysos mit Kreisel, Kegel und den Äpfeln der Hesperiden spielt und in einen Spiegel schaut, den ihm die Titanen geschenkt, überfallen ihn die Feinde des Zeus, da sie in ihm eine neue Göttergeneration aufleben sehen. Er entzieht sich ihnen in wechselnden Verwandlungen; zuletzt aber wird er, unter der Gestalt eines Stieres, überwältigt und in Stücke zerrissen, welche die Titanen verschlingen. Nur das Herz rettet Athene; sie bringt es dem Zeus, der es verschlingt. Aus ihm entspringt der neue Dionysos, des Zeus und der Semele Sohn, in dem Zagreus wieder auflebt. Die Titanen aber trifft der Blitzstrahl des Zeus und versengt sie. Aus ihrer Asche entsteht das neue Menschengeschlecht, in dem nun das Gute, das aus Dionysos-Zagreus stammt, dem bösen, titanischen Elemente beigemischt ist [61].

In Delphi wurde daher eine Totenfeier des Dionysos begangen mit Trauer und Fasten, in Erinnerung an die Tötung des Gottes durch die Titanen. Daran schloß sich das Fest der Wiederbelebung des Gottes, das

[59] Cumont a. a. O. 192.

[60] Vgl. Rohde-Eckstein a. a. O. 141 ff.; Frazer-Bauer a. a. O. 562 ff.

[61] Vgl. Rohde-Eckstein 182 f.

von Frauen und Jungfrauen fast aller griechischen Staaten mit wildem Enthusiasmus gefeiert wurde.

Die Bakchusmysterien kamen schon frühzeitig nach Italien und Rom. Im Jahre 186 v. Chr. ereignete sich in Rom der unheilvolle Bakchanalien-Skandal, worauf dieselben vom Senat unterdrückt wurden[62]. „Ihre Festmahlzeiten, mit reichlichem Weingenuß, konnten leicht in Orgien ausarten, und bei einem phallischen Kult begünstigte die Teilnahme beider Geschlechter an nächtlichen Versammlungen alle Schamlosigkeiten. Die Zeremonien, die man da beging, riefen wahrscheinlich den Tod des von den Titanen zerrissenen Dionysoskindes in Erinnerung; und es ist nicht unmöglich, daß die Bakchanten zuweilen in ihrer heiligen Raserei Menschen als Opfer in Stücke gerissen haben“[63].

Der religiöse Einfluß der Dionysosmysterien offenbart sich auf einer unübersehbaren Menge von Grabdenkmälern, die das Mahl im Jenseits darstellen, oder auf denen Satyren und Mänaden sich tummeln, oder endlich die mit bakchischen Symbolen geschmückt sind. Kein Schmuck ist auf den Sarkophagen, den Stelen oder in den Gräbern so reichlich vorhanden; er bezeugt die ausgedehnte Verbreitung der dionysischen Glaubensvorstellungen von einem künftigen Leben. Das aber ist der wesentliche Punkt in der Lehre der Mysterien und das Geheimnis ihrer Wirkung. Ursprünglich war jedenfalls der Rauschzustand, den diese barbarischen Orgien erzeugten, die heilige Raserei, die sie ihren Anhängern vermittelten, der einzige Genuß, den man suchte, und das alleinige Ziel, das man sich steckte. Aber die Lehre einer glückseligen Unsterblichkeit, welche die Orphik hinzugefügt hatte, nahm mehr und mehr eine überragende Stellung ein, in dem Maße, als die Wildheit der kultischen Gebräuche, deren Ungestüm die Bakchen des Euripides nachdrücklich schildern, sich milderten. Die alten „Orgien“, die mit der Orphik im 6. Jahrhundert nach Griechenland gedrungen waren, sollten, nachdem sie in den römischen Provinzen fremdartige Elemente in großer Zahl aufgenommen hatten, ein Jahrtausend lang bestehen, bis in die letzten Tage des Heidentums[64].

Über die Einweihung in die Dionysosmysterien haben wir nur zerstreute Angaben, und die bildlichen Darstellungen müssen oft die Lücken schriftlicher Nachrichten füllen. „Der Neuling wurde durch die Elemente gereinigt: durch das Feuer mittels einer Fackel und mit Schwefel; durch Reinigungswasser, mittels eines damit befeuchteten Lorbeerzweiges; durch die Luft, die man mit der mystischen Getreideschwinge in Bewegung setzte, die einst nach der Legende dem Bakchuskind als Wiege gedient hatte; die Getreideschwinge, die das Korn säubert, indem sie es von der Kleie befreit, übte auch auf die Seelen eine reinigende Wirkung aus. Heilige Formeln wurden mit lauter Stimme

[62] Vgl. Livius 39, 8—13; Cicero leg. 2, 37.
[63] Cumont a. a. O. 194.
[64] Vgl. Cumont a. a. O. 196 ff.

vorgelesen. Endlich enthüllte man den Phallus, den man unter einem Tuche verborgen hatte und ließ ihn, wie es scheint, mit anderen Symbolen auf das Haupt des knienden Neubekehrten fallen. Andere Zeremonien bleiben uns unbekannt; jedoch die letzte Wirkung der Einweihung war, aus dem Mysten einen Bakchus zu machen, d. h. ihn dem Gotte gleichzusetzen und so ihm ewige Glückseligkeit zu verheißen“ [65].

Die Riten dieser Mysterien wurden bei Nacht begangen, in den Wäldern, von dem Geschrei der vom heiligen Wahnsinn ergriffenen Mysten begleitet. Man zerriß einen Stier und verzehrte sein rohes Fleisch; aber es ist sehr wahrscheinlich, daß ursprünglich ein Kind in Stücke gerissen wurde [66].

Großen Anklang fanden in Griechenland die orphisch-bakchischen Winkelmysterien, die, obwohl vom Staate verboten, doch durch die damit verbundenen aufregenden Zeremonien, die wieder obszönen Dingen zum Deckmantel dienten, einen empfänglichen Boden fanden und in den Händen von Spekulanten eine reiche Erwerbsquelle bildeten.

Von diesen Mysterien entwirft Demosthenes (De corona 259) kein besonders anziehendes Bild, indem er seinem Gegner Äschines vorhält: Mann geworden, lasest du deiner Mutter, während sie einweihte, die Formeln vor und tatest andere Dienste, indem du in der Nacht (den Mysten) Rehfelle umlegtest und den Weihetrank mischtest, die Geweihten reinigtest, sie mit Ton und Kleie abriebest und von der Reinigung aufstehend, sie ausrufen ließest: „Böses mied ich, Besseres fand ich“ (*ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον*), nicht wenig stolz auf deine unvergleichliche Virtuosität im Heulen . . . und endlich am Tage führtest du durch die Straßen jene sauberen Aufzüge der Geweihten, die mit Fenchel und Weißpappel bekränzt waren, drücktest die dickbackigen Schlangen und schwangst sie über dem Kopfe, Euoi Saboi rufend und Hyes Attes, Attes Hyes tänzelnd, während dich die alten Weiber ihren Vorsänger und Vortänzer und Korbhalter usw. nannten und für deine Mühe mit Kuchen und Bretzeln und anderem Backwerk belohnten, in Wahrheit Erfolge, auf die man mit Grund stolz sein darf“ [67].

Die Mysterien des Dionysos sollen sich am besten für eine Vergleichung mit dem Christentum eignen. Wir finden dort die Leiden, die Passion eines Gottes, den Tod und die Auferstehung desselben unter einer anderen göttlichen Form. Dieser Tod soll den Menschen zum Heile gedient haben; er wurde erneuert in einem Opfer, das den Eingeweihten ermöglichte, den Gott zu genießen und dadurch zur Unsterblichkeit zu gelangen. Der Gedanke, auf den die vergleichende Religionskunde hier am meisten Gewicht legt, ist die Vorstellung vom Tode und der Wiederbelebung eines Gottes. Allein die Tötung des Dionysos-Zagreus war kein Opfer, keine Heilstat für die

[65] Cumont a. a. O. 201.
[66] Cumont a. a. O. 317.
[67] Blötzer a. a. O. 387.

Menschen, sondern ein Verbrechen; die Titanen wurden ja sofort von Zeus bestraft. Der Gott wurde auch nicht auferweckt; Zagreus erstand nur in einem andern Gott, in Dionysos. Der Orphismus hatte nur die Bedeutung einer entfernten Vorbereitung auf das Christentum; eine direkte Beeinflussung des Christentums durch die orphischen Mysterien läßt sich nicht nachweisen [68].

4. Eine größere Verbreitung fand im Abendlande der ägyptische **Serapis-Isiskult.** In Rom war derselbe anfänglich verboten, weil verderblich für die Sitten und unvereinbar mit der dem Römer geziemenden Würde. Augustus und Tiberius erließen die schärfsten Maßnahmen dagegen, da die Isisheiligtümer in denkbar schlechtestem Rufe standen. Allein schon unter Nero hatte die ägyptische Göttin wieder ein Heiligtum auf dem Kapitol. Sogar Kaiser nahmen am Isiskult teil; Commodus ließ sich den Kopf rasieren, um in der Prozession ein Götterbild tragen zu dürfen. Seinen Höhepunkt erreichte dieser Kult im 3. Jahrhundert; vgl. auch die zahlreichen Personennamen, in denen der Name der ägyptischen Göttin nachklingt (Isidorus, Isigenes usw.). Dem Christentum wich er nur sehr allmählich; er war besonders bei der Frauenwelt sehr populär. Von allen antiken Geheimkulten sind wir über die Isismysterien und zwar durch die Schilderung eines Eingeweihten, Apulejus, am besten unterrichtet.

Der ägyptische Kult muß eine große Anziehungskraft gehabt haben. Es ist aber kein besonderes theologisches System gewesen, das in den Isis- und Serapismysterien die Gläubigen für sich eingenommen hätte. Aber kraft der ihr eigenen Elastizität paßte sich diese Religion mit Leichtigkeit den verschiedenen Verhältnissen an. Isis wird gleichzeitig mit Demeter, Aphrodite usw., mit allen lokalen Gottheiten der griechischen oder orientalischen Welt gleichgesetzt. Sie wird als Königin des Himmels und der Erde gefeiert; sie ist die Natur, kurz, eine pantheistische Macht geworden, die für sich allein alles ist, una quae est omnia. In ähnlicher Weise wird Serapis-Osiris als ein Universalgott aufgefaßt. Die ägyptischen Mysterien empfahlen sich auch nicht durch ihre Moral, nicht durch den Adel ihrer sittlichen Forderungen und durch ein höheres Ideal der Heiligkeit. Aber wie in allen Religionen des Altertums erfolgte auch in der ägyptischen nach und nach eine Wandlung der Begriffe. Man erwartete von sakramentalen Handlungen die Tilgung sittlicher Makel, man überredete sich, daß sie den Menschen besser machten [69].

Die Priester der Isis und des Serapis haben weder in der Theologie noch in der Moral wirklich Neues gebracht; sie haben aber die Seelen

[68] Vgl. Lagrange, in: Revue bibl. 29. Bd. (1920) 424 ff.
[69] Vgl. Cumont a. a. O. 81 f.

gewonnen durch den bestrickenden Zauber ihres Rituals und durch die wunderbaren Verheißungen ihrer eschatologischen Lehren. Die Priesterschaft bildet eine „Hierarchie", die von einem Hohenpriester geleitet wird, und Propheten, die der göttlichen Wissenschaft kundig sind, Stolisten oder Ornatrices, das Toilettenpersonal der Göttin, Pastophoren, welche die heiligen Kapellen in den Prozessionen tragen, und noch andere umfaßt. Von den gewöhnlichen Sterblichen unterscheiden sich diese Priester durch eine Tonsur, durch eine leinene Alba oder durch eine schwarze Kutte [70].

Auf die Menge des Volkes machten besonders die rauschenden Feste und Prozessionen der Isisgläubigen einen großen Eindruck. Hauptfeste waren das Navigium Isidis und die „Auffindung des Osiris" (Inventio). Das erste Fest galt der Isis als der Königin der Meere und Patronin der Seeleute. Am 5. März, dem Tage der Wiederaufnahme der Seefahrt, wurde ein geweihtes Schiff den Wellen übergeben; überall zogen feierliche Prozessionen an den Meeresstrand, um der Göttin dieses Opfer für eine glückliche Schiffahrt zu weihen.

Apulejus (Metam. XI, 7 ff.) schildert uns eine solche Prozession: Eine burleske Gruppe von verkleideten Personen eröffnete den Zug, dann kamen blumenstreuende Frauen in weißen Gewändern; die Stolisten, welche die Toilettenutensilien der Göttin mit sich führten; die Dadophoren mit brennenden Fackeln, die Hymnoden, deren Wechselgesänge sich in den schrillen Ton der Querpfeifen und in das Rasseln der metallenen Sistren mischten, dann die dichtgedrängte Schar der Eingeweihten und der Priester, die mit geschorenem Kopf und in schneeweiße Kleider gehüllt, die Bilder der tiergestaltigen Götter mit ihren seltsamen Symbolen sowie eine goldene Urne mit dem göttlichen Nilwasser trugen. Vor Ruhealtären machte man Halt, wo diese heiligen Dinge den Gläubigen zur Verehrung dargeboten wurden. Die verschwenderische und bizarre Pracht, welche bei diesen Festen entfaltet wurde, hinterließ bei der schaulustigen Menge einen unvergeßlichen Eindruck [71].

Die „Auffindung des Osiris" wurde Ende Oktober begangen. In einer Art Festspiel wurde der Mythus von der „Passion und der Auferstehung" des Gottes dargestellt. Der liturgische Spruch, der die Freude über das Wiederfinden ausspricht, ist uns erhalten: *εὑρήκαμεν, συγχαίρομεν* („wir haben gefunden, freuen wir uns") [72].

Einen tiefen Eindruck mochte auch die tägliche Liturgie des Isiskultes machen. Bei Tagesanbruch erfolgte die „Öffnung" (apertio) des Heiligtums; die Statue der Göttin wurde enthüllt. Der Priester zündete das heilige Feuer an und brachte Libationen von Wasser dar, das angeblich aus dem vergötterten Nil stammte; er stimmte dann die üblichen Hymnen an, die mit Flötenspiel begleitet wurden. Dabei wurde auch die Göttin „geweckt", indem sie in ägyptischer Sprache angerufen

[70] Cumont a. a. O. 86 f.

[71] Cumont, Orientalische Religionen[3], 89 f.

[72] Seneca, Apol. 13; Athenagoras 22; Firmicus, De errore prof. relig. II 9.

wurde. Nachdem der weiße Schleier, der die Statue der Göttin verhüllte, gefallen war, traten die Gläubigen heran, um ihre Morgenandacht zu verrichten.

Wahrscheinlich beschäftigte man sich jeden Tag mit der Toilette der Statue; man kleidete sie an und frisierte sie. Mit diesen Verrichtungen waren die „Ornatrices" und „Stolisten" besonders betraut. Das Idol war mit kostbaren Gewändern bekleidet, mit Juwelen und Gemmen beladen.

Den ganzen Tag war das Bild der Göttin der stillen Anbetung der Gläubigen zugänglich. Gegen Abend wurde dann ein zweiter Gottesdienst abgehalten, welcher der Schließung des Heiligtums galt.

Neben den öffentlichen Zeremonien gab es einen Geheimkult, zu dem man nur nach einer stufenweisen Initiation zugelassen wurde[73].

So hat Apulejus zum „Kriegsdienst der Göttin" sich gemeldet. Während des Noviziats wohnte der Petent im Tempelbezirk; er mußte ein zurückgezogenes Leben führen und der ungeweihten und sündhaften Speisen sich enthalten und die letzten zehn Tage vor der Weihe die Eßlust einschränken, kein Tierfleisch essen und weinlos bleiben. Er nimmt ferner Teil an dem täglichen Kult der Priester und obwohl er vor Sehnsucht glüht, kann er doch die Weihe nicht empfangen. Die Göttin muß den Neuling wie den weihenden Priester berufen; denn wer ungerufen in ihr Adyton steigt, muß sterben. Die Weihe ist „ein freiwillig gewählter Tod und ein aus Gnaden gewährtes neues Leben"; so ist er dann gleichsam wiedergeboren. In nächtlicher Vision erhält dann auch Apuleius und ein von der Göttin erwählter Priester den Ruf. Letzterer wird dadurch der „Vater" des Novizen, dieser der „Sohn" seines Lehrers.

Apulejus (Metam. XI, 21 ff.) schildert uns dann seine Apotheose: Frühmorgens nach vollbrachtem Opfer nimmt der Oberpriester aus dem Allerheiligsten Bücher mit geheimnisvollen Hieroglyphen und verkündet dem Initianden, was er zu besorgen habe. In Prozession geht es dann zum nächsten Bade, wo er unter Verkündigung göttlicher Vergebung mit Wasser besprengt wird. Es folgen zehn Tage Fasten und Enthaltsamkeit von berauschendem Getränk. Endlich kommt der Tag der großen Weihe, an dessen Abend die Gläubigen von allen Seiten herbeiströmen und dem Neuling nach altem Brauche Geschenke geben. Nachdem alle Ungeweihten entfernt sind, wird er in ein rauhes Linnengewand gekleidet und in das Allerheiligste geführt. Apulejus bricht hier ab, indem er sein Schweigen motiviert: Du fragst vielleicht, geneigter Leser, neugierig, was dann gesprochen, was dann getan wurde. Ich würde es sagen, wenn es erlaubt wäre. Aber gleiche Schuld würde Ohren und Zunge treffen, diese ob ihrer gottlosen Geschwätzigkeit, jene ob der frechen Neugier. Doch will ich dich, da du vielleicht von frommem Verlangen erfaßt bist, nicht auf die Folter spannen. So höre denn, aber nimm gläubig hin, was ja Wahrheit ist: „Ich kam bis zur Grenze des

[73] Vgl. M. Dibelius, Die Isisweihe bei Apulejus und verwandte Initiationsriten, Heidelberg 1917.

Todes und betrat Proserpinas Schwelle; nachdem ich durch alle Elemente gefahren, kehrte ich wieder zurück; mitten in der Nacht sah ich die Sonne in weißglänzendem Lichte strahlen; die unteren und die oberen Götter sah ich von Angesicht zu Angesicht und betete sie in nächster Nähe an“ [74].

Der Sinn dieser dunklen Worte ist freilich nicht klar. „Ist hier auf Vorgänge angespielt, die wirklich sich abgespielt haben in Form von Mysterienspielen, oder sind es nur Vorstellungen, die im Zustande geistiger Erregung durch das ganze Drum und Dran und den berauschenden Haomatrunk oder künstliche Narkose hervorgerufen wurden?“ [75] Diese Stelle hat eine beträchtliche Zahl von Erklärungen hervorgerufen.

Man habe in der Dunkelheit eine Darstellung der Unterwelt gezeigt, in welche die Seele sich begeben mußte. „Die Einweihungsriten bezweckten, eine ekstatische Vision, eine mystische Vereinigung mit der Gottheit hervorzurufen.“ Man fingierte den Tod des Mysten, der wie eine Mumie eingewickelt wurde, und seine Wiederauferstehung durch Gleichsetzung mit Osiris oder Isis, deren Abzeichen er annahm, um von den Gläubigen angebetet zu werden [76].

Die Feier scheint eine Wanderung von den Tiefen der Unterwelt bis zu den Höhen des Himmels liturgisch darzustellen. Der Myste muß zuerst in das Reich der Proserpina hinabsteigen; das ist der „freiwillige Tod“, von dem der Priester spricht. Dann steigt er durch das Reich der Elementargottheiten allmählich zu den oberen Göttern empor und sieht den Sonnengott in seinem Glanze. So hat er die graufe Erdtiefe wie auch die Elemente, die das Leben des Menschen beherrschen, hinter sich gelassen; er ist befreit von der Tyrannei des Naturgeschickes und mit den Göttern vereint, vor allem mit Isis, der Herrin der gesamten Natur. So befreit die mystische Fahrt von der Hölle bis zum Himmel den Gläubigen aus der Macht der kosmischen Gesetze und führt ihn in die Gemeinschaft der Götter [77]. Nach einer anderen Ansicht sei eine Höllen- und eine Himmelfahrt hintereinander agiert worden in dem Bilde des Todes und der Wiedergeburt des Mysten. Es gebe parapsychische Phänomena, die man mit den rätselhaften Vorgängen der antiken Mysterien vergleichen dürfe (Dieterich, Mithrasliturgie [3] 203. 205). Wieder andere dachten an Ekstase, Hypnose und Suggestion, Somnambulismus, Materialisationen und Visionen [78].

Zu den Worten von der „Anbetung der unteren und oberen Götter aus nächster Nähe“ werden aus anderweitigen Berichten über das Mysterienwesen Parallelen beigebracht. Bei den griechischen Schriftstellern

[74] Apuleius, Metam. XI, 23: Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo.

[75] Meffert, Das Urchristentum 548.

[76] Vgl. Cumont a. a. O. 229 A. 106.

[77] O. Casel a. a. O. 37 f.

[78] De Jong a. a. O. 242; 389 ff.

sei wiederholt von „Erscheinungen" bei den eleusinischen Weihen die Rede[79]. Diese „Erscheinungen" pflegte man auch als „göttliche" zu bezeichnen. Insbesondere aber pflegte die Zaubergöttin Hekate allerlei Gespenster und Schreckbilder erscheinen zu lassen[80]. Zwar pflegten in den antiken Mysterien auch die Priester und ihre Gehilfen die Götter und Dämonen vorzustellen; was aber jene Erscheinungen betrifft, so erheische nicht nur die spezifische Bezeichnung der dabei gebräuchlichen Ausdrücke (Phantasmata), sondern auch, was über die „Erscheinungen" berichtet wird, eine andere Erklärung. Es handle sich dabei um systematischen Betrug[81].

Nach der Weihe wurde der Adept in liturgische Gewänder gekleidet und den Gläubigen vorgestellt. Apulejus berichtet hierüber: Es ward Morgen und nachdem die Feierlichkeiten vollbracht worden waren, kam ich hervor mit zwölf heiligen Gewändern von tief religiöser Bedeutung angetan. Ich stieg inmitten des heiligen Raumes auf eine Erhöhung vor der Göttin Bild, in reichgeschmücktem Byssusgewand. Von den Schultern wallte über den Rücken bis zu den Fersen herab ein kostbarer Mantel, auf dem allerlei Tiere, indische Drachen und hyperboräische Greife abgebildet waren; die Geweihten nennen sie die olympische Stola. In der Rechten trug ich eine brennende Fackel, das Haupt schmückte ein Kranz aus leuchtenden Palmzweigen, deren Blätter Strahlen gleich emporstanden. So war ich dem Sonnengotte gleich geziert und einem Götterbilde gleich aufgestellt; dann wurde plötzlich der Vorhang hinweggezogen und des Volkes Augen hingen an mir. Darnach beging ich den festlichen Geburtstag meiner Weihe mit süßem Mahl und fröhlichem Gelage. Auch der dritte Tag wurde mit gleichem Brauch gefeiert, ein heiliges Frühmahl, der geziemende Abschluß der Feier[82].

Die Wirkung der Weihe, das innere religiöse Erlebnis kommt in dem inbrünstigen Dankgebet zum Ausdruck, das Apulejus (Metam. XI, 25) nach seiner Weihe an die Göttin richtet: „Du heilige und ewige Retterin des Menschengeschlechtes, allezeit freigebig gegen die Sterblichen, die dich umfassen! Du schenkst süße Mutterliebe allen Elenden, die in Not sind. Kein Tag, keine Stunde, kein kurzer Augenblick vergeht, da du nicht deine Gaben ausschüttest. Auf dem Meere und auf dem Lande, überall schützest du die Menschenkinder und breitest deine segnende Rechte über sie aus, verscheuchest des Lebens Stürme und entwirrst die hoffnungslos durcheinander gehenden Fäden des Schicksals, du linderst die Unwetter des Verhängnisses und hinderst der Sterne unheilvollen Lauf" usw.

Der Isiskult soll, wie behauptet wird, besonders auffällige Ähnlichkeiten mit dem Christentum zeigen. Die Schicksale sowohl als der Charakter der Isis sollen lebhaft an Maria, wie sie später als Madonna verehrt wurde, die Tötung und Wiederbelebung des Osiris

[79] Vgl. Plato, Phaidr. 250 bc.; Plutarch, De anima 2; Aristeides, Or. XIX, 415.

[80] Vgl. Gregor Naz., Or. IV, 55.

[81] Gruppe a. a. O. I, 54. Vgl. De Jong 389—431.

[82] Vgl. A. Jakoby, Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum (Religionsgeschichtl. Volksbücher III, 12, Tübingen 1910) 15 ff.

unwillkürlich an Christi Tod und Auferstehung erinnern. Beiderseits finde sich die Auffassung der Religion als die eines „heiligen Kriegsdienstes", beiderseits Morgen- und Abendfeiern, beiderseits die Tonsur und mehr dergleichen treffende Ähnlichkeiten (Fasten, Waschungen, Prozessionen). Und da beide Religionen in denselben Ländern zu hoher Blüte gelangten, so könne es keinem Zweifel unterliegen, daß hier Berührungen und, allen Anzeichen nach, von christlicher Seite Entlehnungen stattgefunden haben. Endlich habe die Religion, die dem Christentum am nächsten stand, ihm auch am längsten widerstanden [83]. Dazu kann man bemerken: Es ist dies auch wieder ein Beispiel, wie man „mittels eines stilistischen Kunstgriffes vorhandene Ähnlichkeiten hervortreten läßt und in entsprechender einseitiger Darstellung annähernde Parallelen zieht. Worte beweisen noch nichts und aus Analogien darf man nicht sofort auf eine Beeinflussung schließen" [84]. Osiris kann nicht als Vorbild Christi in Frage kommen, was Tod und Auferstehung betrifft; er ist auch nur ein Vegetationsgott; sein Tod hat keine soteriologische Bedeutung [85].

5. Einen großen Einfluß gewann im römischen Reich auch der Kult der kleinasiatischen Göttin **Kybele** und des von ihr unzertrennlichen **Attis**. Der phrygische Kult fand anfangs im Abendlande nur geringen Anhang. In Rom wurde er 204 v. Chr. eingeführt, gelangte aber erst durch die Gunst des Kaisers Claudius (41—54) zu größerem Ansehen. Seit dem Ende des 4. Jahrhunderts verschwand er dann allmählich.

Die „Große Mutter", Magna Mater, war die Hauptgottheit in Phrygien. Von der Sage wurde Attis, der Gott der Vegetation, mit Kybele in Verbindung gebracht als deren Geliebter, der aber, weil er ihre Liebe nicht erwidert, von ihr in Raserei versetzt wird, in der er sich verstümmelt und unter einer Fichte verblutet. Nach einer anderen Version wäre er durch einen Eber getötet worden. Kybele sucht nun unter wildesten Schmerzensausbrüchen den toten Geliebten, der dann wieder zum Leben erweckt wird. — Das Ganze ist eine Darstellung der im Herbst hinsterbenden und im Frühjahr zu neuem Leben erwachenden Natur [86].

Mit dem Kult dieser Gottheiten sind wilde Orgien verbunden. „Bei ihren Orgien verwundeten sich die Gläubigen absichtlich nach ausgelassenen Tänzen, berauschten sich durch den Anblick des vergossenen

[83] Vgl. De Jong a. a. O. 73 ff.

[84] Cumont, Die oriental. Religionen[3] XI.

[85] Vgl. Lagrange, in: Revue bibl. 29. Bd. (1920) 435 ff.

[86] Vgl. H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, Gießen 1903; J. G. Frazer, Der goldene Zweig, übersetzt von H. v. Bauer 506 ff.; H. Graillot, Le Culte de Cybèle, Paris 1912; P. Lagrange, Attis et le Christianisme, in: Revue bibl. XVI (1919), 419 ff.

Blutes und sprengten es auf die Altäre in dem Glauben, sich dadurch mit ihrer Gottheit zu vereinen; oder sie opferten auch wohl im Paroxismus fanatischer Begeisterung den Göttern ihre Mannheit, wie es heute noch gewisse russische Sekten tun. Nachdem der Galle seine männlichen Organe als ein blutiges Sühnopfer, das den Novizen dem entmannten Gotte weihte, dargebracht hatte, lebte er fortan, mit einem langen Frauengewande bekleidet, nur noch durch und für den Kult" [87].

In der zweiten Hälfte des Monats März wurde das große Frühlingsfest gefeiert. Im Mittelpunkt des Festes standen, wie die gewöhnliche Ansicht lautet, Tod und Auferstehung des Attis. Auf eine Trauerfeier und den sog. Bluttag folgten die Hilaria, an dem man sich ausgelassener Freude hingab. Den Schluß der Feier bildete die Lavatio, das Bad der Göttin, wohl ein agrarischer Ritus, um Regen zu erlangen.

In Karthago wurde, wie Augustinus als Augenzeuge berichtet (De civit. Dei II, 2) das Bild der Göttin zum Bade getragen, wobei obszöne Lieder gesungen und unanständige Szenen dargestellt wurden. „Das entspricht den Bräuchen beim griechischen Demeterfest und dem Charakter der Baubo [88].

Die Umwandlung des Attiskultes in eine Mysterienreligion, die Garantien der Unsterblichkeit bieten wollte, bleibt größtenteils in Dunkel gehüllt. Bei der Spärlichkeit der Nachrichten ist man für die Einzelheiten des Verlaufs und der Bedeutung der Mysterien zum großen Teil auf Konstruktion angewiesen [89].

Von den phrygischen Mysterien ist nur sehr wenig überliefert. Am Tage der Parusie des Gottes brachte der Oberpriester „des Gottes voll" die frohe Kunde: „Attis ist wiedergekehrt aus dem Totenreich, freuet euch seiner Wiederkehr!" Als Symbolum dieser Mysterien hat Clemens v. Alex. die Formel aufbewahrt: „Aus dem Tympanon habe ich gegessen, aus der Cymbel getrunken; ich habe den Kernos getragen und bin eingegangen in das Brautgemach" [90].

---

[87] Cumont a. a. O. 47.

[88] H. Greßmann a. a. O. 100, A. 4.

[89] A. Schweitzer, Geschichte der pauliniſchen Forschung (Tübingen 1918) 144.

[90] Protr. II, 15 (Stähl. I, 13): *ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκέρνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν.* Tympanon und Cymbel sind Kultgeräte, eigentlich Musikinstrumente, Handpauke und Rahmentrommel; der Kernos ist ein Gefäß bzw. Korb, oder ein Mischkrug mit Lampen; er wurde auf dem Kopfe getragen; der Pastos wird als Vorhang des Brautbettes gedeutet bzw. als Brautgemach. Bei Firmicus lautet der Spruch: „Aus dem Tympanon habe ich gegessen, aus der Cymbel getrunken, ich bin ein Myste des Attis geworden." Diesen Spruch mußte der Neophyte als eine Art Parole hersagen, um Zutritt zu der Feier zu erhalten. (De errore prof. relig. 18, 1: In quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit: De tympano manducavi etc.).

Als das Wesentliche dieses Kultes wurde die geschlechtliche Askese betont; das Kennzeichen der Kybele-Religion sei die Enthaltung vom normalen Geschlechtsverkehr [91].

Das Betreten des Brautgemaches hatte nach einer wohlbegründeten Ansicht die Bedeutung, daß der Myste ein Diener bzw. Eunuche der Göttin geworden ist. Er ist in das cubiculum der Göttin geführt worden, nicht um mit ihr sich zu vereinigen, sondern um den Dienst eines Eunuchen a cubiculo anzutreten [92].

Nach einer anderen Ansicht handelte es sich in den Kybelemysterien wie in denen der Demeter, mit welcher Kybele früh ausgeglichen wurde, um eine geschlechtliche Vereinigung mit der Gottheit. Die Bezeichnung der Kybeleheiligtümer als *θαλάμαι, καλύβαι, παστάδες* (Braut-, Schlafgemächer), die Schlange im Kybelekult u. a., endlich die Beziehung der Kybelemysterien auf die Erlösung aus dem Hades, die doch gewöhnlich durch eine Hochzeit mit der Gottheit erstrebt worden sei, sollen diese Vermutung sehr nahe legen. Die Kastration der Kybelediener, die vorbildlich im Mythus Attis an sich vollzieht, sei dann als jüngere Sitte zu betrachten. Das der Göttin abgelegte Keuschheitsgelübde sollte durch Verstümmelung wirksamer gemacht werden. Aber auch hierbei habe die alte Vorstellung von der Ehe mit der Göttin insofern noch mitgewirkt, als man die *μήδεα* (männlichen Glieder) in den *θαλάμαι* niederlegte, sich somit gewissermaßen mit der Göttin vermählte [93].

Nach einer Kombination soll auch eine Art Sterbezeremonie vollzogen worden sein: Der Kandidat wurde in nächtlicher Stunde in die geheimnisvolle Grotte geführt. Schauder ergreift ihn; Todesangst befällt ihn; er wähnt, seine letzte Stunde sei gekommen, er stehe bereits vor den Toren des Hades. Klagelieder ertönen, die zwar dem toten Attis gelten, die aber der am ganzen Leibe zitternde Myste in seiner Erregung auf sich beziehen muß. „Wenn sie dann an dem eingebildeten Klagegeschrei genug bekommen haben", wird ein Licht hereingebracht, das mit dem Jubelruf begrüßt wird: „Sei gegrüßt, Bräutigam; sei gegrüßt, neues Licht" [94]! Die Totenklage ist verstummt; hierauf wird der Hals aller, die getrauert und geweint haben, gesalbt und der Priester flüstert in langsamem Gemurmel: „Getrost, ihr Myste, da der Gott gerettet ist, so wird auch uns aus Nöten Rettung werden" [95]. Der Jubel, mit dem die Kunde von der Auferstehung des Gottes begrüßt wird, erweckt den Geweihten aus seinem mystischen Tod. Er

[91] H. Greßmann a. a. O. 95.

[92] Lagrange, in: Revue bibl. XVI (1919) 421.

[93] Gruppe, Griech. Mythologie II, 1542 f.

[94] Firmicus, De err. prof. relig. 19, 1: *χαῖρε νυμφίε, χαῖρε νέον φῶς.*

[95] Firmicus l. c. 22, 1: cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur; tunc a sacerdote omnium, qui flebant, fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat: *θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.*

steigt aus der Grube als neuer Mensch, der für die Ewigkeit wiedergeboren ist, in aeternum renatus. Er hat dasselbe erlebt wie Attis, der Erstling derer, die sterben und wieder zu einem neuen Leben erstehen. Hierauf erhält er eine Speise aus Milch und Honig, d. i. die Speise der Götter, die auch dem Geweihten Göttlichkeit und Unsterblichkeit verbürgen soll. Nachdem er endlich den Kranz empfangen hat, wird er von allen feierlich begrüßt und verehrt. Der Tag seiner Weihe bleibt ihm zeitlebens heilig als der Tag seiner Wiedergeburt, sein natalis sacer, sein natalicium[96].

Die Attismysterien wollten dem Myſten die Vergottung vermitteln. Ebenso wie Attis alljährlich stirbt und wiedererſteht, sollen auch seine Gläubigen nach ihrem Hinscheiden wiedergeboren werden zu neuem Leben. Durch den Tod ist Attis zum Gott geworden und auf ähnliche Weise werden seine Gläubigen durch den Tod der Gottheit gleich[97].

Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. erscheinen die „Taurobolien" und „Kriobolien" mit dem Kult der Kybele und des Attis verbunden. Diese Sitte der Stier- und Widderopfer stammt aber aus dem Mithraskult.

Ein Augenzeuge, der Dichter Prudentius, schildert uns den Vorgang (Peristeph. X, 1011 f.): „Der Myſte steigt in eine Grube, über welche ein durchlöchertes Brett gelegt ist. Auf diesem Brett wird dann ein Stier oder Widder geschlachtet, so daß das Blut des Opfertieres den Myſten überſtrömt. Der Geweihte bietet sein Haupt dem herabſtrömenden Blute dar, er setzt ihm seine Kleider und seinen ganzen Körper aus; er beugt sich rückwärts, damit seine Wangen, seine Ohren, seine Lippen, seine Nase vom Blute getroffen werden; er benetzt seine Augen damit, ja er schont nicht einmal seinen Gaumen, sondern fängt das warme Blut mit der Zunge auf und schlürft es gierig."

Der eigentliche Ursprung dieses Opfers ist noch sehr dunkel. — Man glaubte durch dasselbe die zeitweilige oder sogar ewige Wiedergeburt der Seele zu erlangen. Der Hinabstieg in die Grube wird als Begräbnis aufgefaßt; eine Trauerweise begleitet die Beerdigung des alten Menschen, der nun stirbt. Wenn er dann aber, dank der blutigen Besprengung von allen seinen Sünden gereinigt, wieder zu neuem Leben gelangt ist, so betrachtet man ihn als gottgleich und die Menge betet ihn ehrfurchtsvoll aus der Ferne an[98].

Die Auffassung des Tauroboliums als eines Sühneopfers entspricht erst einer späteren Zeit. Vor dem 3. christl. Jahrhundert erscheint

[96] Vgl. Blötzer a. a. O. 512 f.; B. indentifiziert diese Sterbezeremonie mit dem Taurobolium bzw. Kriobolium.

[97] Cumont a. a. O. 55.

[98] Vgl. Cumont a. a. O. 62 ff.

dasselbe als ein Opfer für Staat und Kaiser; erst später verbindet sich mit ihm die Vorstellung der Entsühnung und Weihe. Ein Zentrum dieses barbarischen Ritus war das vatikanische Gebiet in Rom. Eine Inschrift aus Lyon vom Jahre 160 n. Chr. besagt, daß der dortige Tauroboliumkult aus dem „Vatikan" dorthin gebracht worden sei. Die Inschriften außerhalb Roms fallen in die Zeit von 160 bis auf Diokletian; in Rom selbst beginnen sie mit dem Jahre 295 und gehen bis 390[99].

Es handelt sich also hier um eine Art „Bluttaufe". Der große Erfolg, den dieser häßliche Ritus im römischen Reich erzielte, erklärt sich nur durch die außerordentliche Wirkung, die man ihm zuschrieb.

Auch der phrygische Kult soll auffällige Ähnlichkeiten mit dem Christentum zeigen: „Wie Maria, so galt auch die ‚Göttermutter' für eine Jungfrau. Die heilige Woche und die Osterfeier gemahnten an das Fest von Attis Tod und Auferstehung. Beiderseits ferner Salbungen, beiderseits Kommunionen. Bei der Blutweihe des Tauroboliums denke man unwillkürlich an die Versöhnung durch Christi Blut . . . Der Glaube an die jungfräuliche Göttermutter in der phrygischen Religion habe wohl den christlichen an die jungfräuliche ‚Gottesgebärerin' beeinflußt . . . Andererseits könne auch die Lehre von der Entsündigung durch das Blut des Lammes mit zur Ausbildung des Tauroboliums beigetragen haben"[100]. Attis soll ein Typus des leidenden, sterbenden und auferstehenden Gottes sein. Seine Gläubigen sollen durch die mystische Vereinigung mit ihm und seinen Geschicken das Heil erhofft haben. Die Taurobolien seien eine Initiation gleich der Taufe, die von Sünden reinigte und eine Wiedergeburt bewirkte. Endlich sei man eingeweiht worden durch eine Kommunion von Brot und Wein.

Dazu ist folgendes bemerkt worden: Der Attismythus variiert sehr stark. Die Feier galt in erster Linie nicht dem Attis, sondern der Magna Mater; sie war ursprünglich eine Konsekrationsfeier, eine Weihe für den Dienst der Göttin. Als Vegetationsgott mußte Attis auch sterben; von einer Auferstehung desselben aber ist keine Rede. Erst Firmikus Mat. läßt irrtümlicherweise den Attis auferweckt werden.

Die erste Hälfte der erwähnten Formel sodann enthält eine Anspielung auf ein heiliges Mahl und zwar ein Initiationsmahl. Der Attismyste glaubte eine Speise des Lebens zu erhalten. Das läßt sich aus den Worten erschließen, die Firmikus[101] an jenen Spruch knüpft: „In böser Weise bekennst du, elender Mensch, die verübte Freveltat. Einen verpestenden Gifttrank hast du geschlürft, und du leckst den todbringenden Kelch, von ruchloser Raserei angetrieben. Dieser Speise folgt stets Tod

[99] Vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer (München 1912) 323 ff.

[100] De Jong 72.

[101] De errore prof. relig. 18, 1.

und Strafe . . . Eine andere Speise ist es, die Heil und Leben spendet" usw.

Es liegt nun hier gar kein Grund vor, dieses Mahl mit der Eucharistie zu vergleichen. Denn die Behauptung, Speise und Trank seien bei jenem Mahle Brot und Wein gewesen, ist nicht ganz zutreffend. Die Worte des Firmikus, „eine andere Speise ist es", legen ebensogut einen Kontrast nahe als eine Analogie. Da sich ferner die Priester des Attis vom Genusse des Brotes enthielten, ist es nicht wahrscheinlich, daß solches bei der Weihe eines Mysten gegessen wurde. Nach Sallust (Fragm. phil. graec. III, 33) wurde bei jenem Mahle Milch genossen, wie wenn man eben geboren worden wäre, dann folgten Erfrischungen und Kränze. Das rituelle Getränk scheint also Milch gewesen zu sein. Nach Ovid (Fast. IV, 367) wurden der Göttin Milch und Kräuter geopfert. Es liegt sonach der Schluß sehr nahe, daß es Kräuter waren, die man aus dem Tympanon aß, und Milch, die man aus dem Cymbalum trank. Von einem sakramentalen Charakter dieses Mahles kann keine Rede sein; es war nur eine Teilnahme am Mahle der Göttin, ein Teil der Weihe und Hingabe an ihren Kult[102].

Einen Einfluß der Mysterienreligionen und zwar der des Attis und der Kybele glaubte man insbesondere im ersten Petrusbrief nachweisen zu können[103]: „Der Verfasser und jedenfalls auch seine Hörer müssen einem Kreise von Menschen entstammen, die früher Anhänger irgendeines Mysterienkultes gewesen sind." Gleich die Bezeichnung der Leser als „Fremdlinge" (παρεπίδημοι) enthalte eine Anspielung auf Mysterien, soweit zwischen Eingeweihten und Uneingeweihten unterschieden werde. Allein diese Bezeichnung hat im Briefe gar nicht diesen Sinn und würde die Christen außerdem als Uneingeweihte charakterisieren, während sie sonst immer als Eingeweihte gelten sollen. — In der Beschreibung der Wiedergeburt 1 Petr 1, 4 soll eine Erinnerung an das Taurobolium nachklingen, bei dem der Einzuweihende mit Blut befleckt wurde, einen verwelklichen Kranz und ein Kleid erhalten habe, das im Tempel aufbewahrt wurde! Abgesehen davon, daß die Stelle auch ohne Bezugnahme auf das Taurobolium sich erklärt, ist dort von einem „unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbe" die Rede, nicht von einem Kranze oder einem Kleide. — Wenn es dann 1, 5 heißt, die Leser sollen durch den Glauben bewahrt werden „zum Heile", so soll das ebenfalls an Mysterien gemahnen. Allein σωτηρία ist kein spezifischer Mysterienausdruck. „Soter" = Heiland und „Soteria" = Heil waren längst im Kaiserkult üblich. Der Name „Soter" war noch kein ausschließliches Prädikat der Mysteriengötter; vielmehr wurden so ziemlich alle Götter als Heilande bezeichnet. — Daß die Leser dann 1, 23 bezeichnet werden „als wiedergeboren nicht aus vergänglichem Samen, sondern aus unvergänglichem, durch das Wort des lebendigen und ewigen Gottes", wird aus dem Gegensatz zu einem Mysterienkult erklärt, in dem die Wiedergeburt durch geschlechtliche Vereinigung mit der Gottheit bewirkt werden sollte, aber nur auf eine Reihe von Jahren, während die Christen

[102] Vgl. Lagrange, in: Revue bibl. XVI (1919) 419 ff.

[103] Perdelwitz, Die Mysterienreligion und das Problem des 1. Petrusbriefes, Göttingen 1911.

durch die Vereinigung mit dem Logosgotte dauernd wiedergeboren seien. Aber von einer „Wiedergeburt auf Zeit" ist ausdrücklich nur bei den Taurobolien etwas bekannt. Sodann wissen wir überhaupt nichts davon, daß die Wiedergeburt in einem Mysterienkult auf jene Weise zustande kommen sollte. Der Gedanke einer Wiedergeburt, wie sie hier willkürlich vorausgesetzt ist, wird doch im Briefe Petri gänzlich abgelehnt. — Bei der Mahnung 2, 2: „wie neugeborne Kinder verlanget nach der geistigen, nicht verderbenden Milch" soll an die in den Attismysterien herrschende Sitte, den Mysten Milch und Honig zu geben, gedacht sein. Aber diese Annahme ist gar nicht nötig; nach dem Ausdruck „wie neugeborne Kinder" liegt es doch am nächsten, bei der Milch an die Nahrung der kleinen Kinder zu denken: wie sie nach Milch verlangen, so sollen die Christen nach geistiger Nahrung streben. Das Bild ist also aus sich heraus verständlich. Man kann übrigens auch auf den schon für die Wende des 1. Jahrhunderts nachweisbaren Brauch der Christen verweisen, den Neugetauften einen Trank von Milch und Honig zu geben; vgl. den Barnabasbrief 6, 17; hier ist deutlich gesagt, daß die geistige Milch als das Wort Gottes zu nehmen ist. Auch daß es weiter heißt (2, 3): „wenn ihr anders gekostet habt, wie gütig der Herr ist", erklärt sich völlig aus jenem einmal gebrauchten Bilde und Ps 34, 9; man braucht also nicht an Mysterienmahlzeiten zu denken, geschweige denn an solche, in denen der Gott symbolisch gegessen wurde — denn solche gab es in Wirklichkeit nicht. — In 2, 4: „Zu ihm nun tretet hinzu, dem lebendigen Stein" usw., soll Christus „der lebendige Stein" genannt werden im Gegensatz zu dem Stein der Kybele und dem aus dem Stein gebornen Mithra. Aber die ganze Wendung ist eine Anspielung auf Ps 118, 22, eine Stelle, die auch Mt 21, 92; Röm 9, 33 und Apg 4, 11 zitiert wird. Die ganze Stelle ist also aus sich selbst heraus vollkommen klar. — Der Verfasser brauchte auch bei den Worten in 2, 9: „der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht rief", nicht die Berufung, die in den Isismysterien von der Gottheit selbst ausgehen mußte, und die Erlebnisse im Auge haben, welche die Mysten bei der Epoptie machten; diese Worte brauchen nicht auf die Lichteffekte gedeutet zu werden, die bei der Einweihung inszeniert wurden; das Bild von Licht und Finsternis war ohnedies geläufig genug. — Wenn dann am Schlusse seines Briefes Petrus vor dem Teufel wie vor „einem brüllenden Löwen" warnt (5, 8), so soll das an den Löwenwagen der Kybele erinnern! Das Bild findet sich aber in Ps 22, 14. 22 und hat auch mit Mysterien nichts zu tun. — Die Mysterien haben somit auf den 1. Petrusbrief nicht eingewirkt, was auch von vornherein nicht anders zu erwarten war. Der Verfasser war jedenfalls ein Judenchrist — dann wird er aber nicht, wie man glaubte, früher in Mysterien eingeweiht gewesen sein[104].

6. Eine Mysterienreligion im eminenten Sinne ist der **Mithraskult.** Die Entstehung dieses Kultes liegt im Dunkeln. Mithra war ursprünglich wohl der Gott des Lichtes, eine Modifikation des höchsten Himmelsgottes Ahura-Mazda. Im Laufe der Zeit wurde er zum

[104] Vgl. Clemen, Der Einfluß der Mysterienreligionen 69 ff. Dölger, Mysterienwesen und Urchristentum, in: Theol. Revue XV. (1916) 385 ff.

Mittler zwischen den Göttern und den Menschen und schließlich mit dem Sonnengotte identifiziert, Sol invictus (die unbesiegte Sonne). Sein Kult, der sich wesentlich schon im 3. und 2. vorchristlichen Jahrhundert herausgebildet hatte, gewann erst unter den Flaviern in der römischen Welt Verbreitung, nie jedoch in der griechischen. Die Anhänger rekrutierten sich größtenteils aus Sklaven, Freigelassenen und Soldaten. Durch die römischen Legionen kam der Mithraskult bis an die äußersten Grenzen des römischen Reiches. Seit Commodus (180—192) begünstigten auch die Kaiser den Kult des Persergottes. Mit dem Tode des Kaisers Julian (361—363), der ein besonders eifriger Mithrasverehrer war, ging auch der Mithrazismus rasch seiner Auflösung entgegen; schon vor dem Ende des 4. Jahrhunderts war er öffentlich erledigt[105].

Die mithrische Religion, „die letzte und höchste Manifestation des antiken Heidentums", lehrte als Fundamentaldogma den persischen Dualismus. Die Welt ist der Schauplatz eines Ringens zwischen Gut und Böse, Ormuzd und Ahriman, den Göttern und den Dämonen; und aus dieser eigentümlichen Vorstellung des Universums ergibt sich eine strenge Moral: das Leben ist ein Kampf; als Soldat den Befehlen Mithras, des unbesiegbaren Helden, unterstellt, muß der Gläubige beständig den Unternehmungen der höllischen Mächte entgegentreten. „Diese imperative, die Energie weckende Ethik" ist das charakteristische Merkmal, welches den Mithriazismus von allen anderen orientalischen Kulten unterscheidet[106].

„Nicht durch die Liturgie haben die persischen Mysterien die Massen gewonnen. Ihre geheimen Zeremonien, die in den Höhlen der Berge oder wenigstens im Dunkel der unterirdischen Krypten vollzogen wurden, waren ohne Zweifel dazu geeignet, heiliges Grauen einzuflößen. Man fand dort in der Teilnahme an gottesdienstlichen Mahlen auch sittliche Stärkung und Belebung; indem man sich einer Art Taufe unterzog, glaubte man Sühne für seine Sünden und Ruhe für sein Gewissen zu erlangen. Aber diese heiligen Mahle und diese reinigenden Waschungen begegnen uns, mit denselben geistlichen Hoffnungen verknüpft, auch in anderen orientalischen Kulten, und das suggestive und prunkvolle Ritual des ägyptischen Klerus war gewiß eindrucksvoller als das der Magier. Das in den Höhlen des persischen Gottes figürlich dargestellte mythische Drama, dessen Schlußkatastrophe in der Opferung eines Stieres bestand, welcher als Schöpfer und Erneuerer dieser irdischen Welt betrachtet wurde, war jedenfalls trivialer und minder pathetisch als der Schmerz und die

[105] Vgl. F. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères du Mithra, 2 Bd., Paris. Abgekürzte Ausgabe: Les mystères du Mithra[3] 1913. Deutsche Ausgabe von G. Gehrich, Die Mysterien des Mithra, 3. Aufl., besorgt von K. Latte, Leipzig und Berlin 1923. J. Leipoldt, Die Religion des Mithra, Leipzig 1930.

[106] Cumont, Die oriental. Religionen[3] 181; vgl. H. Greßmann a. a. O. 139 ff.

Freude der Isis, welche den zerstückelten Leichnam ihres Gatten sucht und ihn ins Leben zurückruft, oder als die Klagen und der Jubel der Cybele, die ihren Geliebten Attis beweint und wiedererweckt. Aber Persien führte in die Religion ein wichtiges Prinzip ein: den Dualismus. Er war es, der den Mithriazismus von den anderen Sekten unterschied und seine Dogmatik wie seine Moral beseelte“ [107].

Nach der Mythologie wurde Mithra aus einem Felsen geboren; daher θεὸς ἐκ πέτρας, der aus dem Felsen (hervorgegangene) Gott. Der „gebärende Stein“ (Petra genetrix), dessen Abbild in den Tempeln verehrt wurde, habe ihm das Leben gegeben an den Ufern eines Flusses, im Schatten eines heiligen Baumes. Hirten, welche sich im benachbarten Gebirge versteckt hielten, hätten das Wunder seiner Ankunft in der Welt beobachtet, wie er sich der Felsmasse entrang, das Haupt mit einer phrygischen Mütze bedeckt, in der Rechten ein Messer und in der Linken eine Fackel tragend, dann seien die Hirten gekommen, um das Kind anzubeten und ihm die Erstlinge ihrer Herden und Erntefrüchte darzubringen. — Die ersten Abenteuer des jungen Gottes waren die Bezwingung des Sonnengottes Helios, dem er die Strahlenkrone aufsetzte und mit dem er ewige Freundschaft schloß, und die Tötung des wilden Stieres, aus dessen Blut alle Heilkräuter und alles Getreide wie alles nutzbringende Getier entstammen soll [108].

Das Hauptbild in den Mithräen ist die Tötung des Urstieres durch Mithra. Es wird dies teils kosmogonisch von dem Entstehen aller Dinge, teils soteriologisch von einem Entsühnungsopfer erklärt; Mithra würde also hier als Schöpfer bzw. als Erlöser dargestellt sein. Zu seiten des stiertötenden Mithra stehen meist zwei Jünglinge, der eine mit gehobener, der andere mit gesenkter Fackel; sie sollen wohl den Aufgang oder Untergang der Sonne, oder auch die Zu- und Abnahme der Sonnenwärme im Frühjahr und Herbst symbolisieren. Außerdem ist Mithra auch dargestellt, wie er als nacktes Kind aus einem Felsen hervorgeht, Jagdmesser, Fackel und phrygische Mütze tragend; es wird die Geburt des Mithra angedeutet: wie der Feuerfunke aus dem Stein, wird Mithra aus dem Felsen geboren.

Wiewohl uns zahlreiche Überreste von Mithräen und andere Denkmäler erhalten sind, so wissen wir, der spärlichen literarischen Zeugnisse wegen, doch von den Zeremonien und Dogmen dieses im vollsten Sinne des Wortes mysteriösen Kultes nur sehr wenig. Mithra, so versichert Tertullian, „zeichnet seine Soldaten an der Stirne, feiert die Darbringung des Brotes, führt ein Bild der Auferstehung ein und windet unter dem Schwerte den Kranz“ [109].

Charakteristisch ist für den Mithraskult seine Begehung in unterirdischen Heiligtümern (Speläen), eine Stufenleiter von sieben Weihen oder Initiationsgraden, die Auferlegung von zum Teil sehr strengen Prüfungen vor dem Empfang der Weihe.

[107] Cumont, Die oriental. Religionen [3] 138 f.

[108] Vgl. Cumont, Die Mysterien des Mithra [3], 118 ff.

[109] De praescr. 40: Mithra signat in frontibus milites, celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam.

Die eigentlichen Heiligtümer des Mithraskultes waren unterirdisch. Die Grotte ist das Abbild der Welt, durch die der Myste bis zu dem Gottesbilde im Hintergrund schreiten muß. Die Planeten und Winde wurden mannigfach in den Mithräen dargestellt. Ein Hauptmittel bei der Inszenierung des sakralen Dramas war die Beleuchtung, wie der Fund vieler Lampen in den Grotten erschließen läßt. Die heilige Handlung wurde auch mit Musik begleitet. Inschriften und Denkmäler beweisen auch das Vorhandensein eines Vorhanges vor dem Kultbilde; zuletzt wurde ja das verdeckte Mithrasbild enthüllt. Der lichtbestrahlte Gott erschien: Das war das Letzte und Höchste [110].

Nach Hieronymus [111] gab es sieben Weihegrade. Die drei ersten betrachtet man als die niederen, die vier anderen als die höheren Weihen. Jeder dieser Weihegrade hat einen besonderen Namen; der Eingeweihte (sacratus) oder Myste führt der Reihe nach den Namen: Rabe, Verborgener, Soldat, Löwe, Perser, Sonnenläufer und Vater (corax, gryphius, miles, leo, Perses, heliodromus, pater), Bezeichnungen, denen man, nach plastischen Darstellungen zu schließen, durch entsprechende Masken Ausdruck gab; neben Mithra erscheinen nämlich seine Verehrer mit Raben-, Löwen- und Greifenköpfen. Zum vollberechtigten Mitglied der Gemeinde Mithras wurde der Myste wohl erst mit dem Grade des „Löwen", nach Empfang der Leontica. An der Spitze der Hierarchie standen patres, welche die Zeremonien leiteten: patres sacrorum. Das Haupt derselben hieß pater patrum. Die Eingeweihten nannten sich gegenseitig „Brüder".

„Diese seltsamen Bezeichnungen waren keineswegs bloße Epitheta ohne praktische Bedeutung. Bei gewissen Gelegenheiten legten die Offizianten Verkleidungen an, welche den ihnen gewährten Titeln entsprachen." Ein Christ des 4. Jahrhunderts bemerkt: „Die einen schlagen mit den Flügeln wie die Vögel und ahmen die Stimme des Raben nach, die andern brüllen wie Löwen; da sieht man, wie die, welche sich weise nennen, in Schmach zum Narren gehalten werden" [112]. Die Zulassung (acceptio) zu den niederen Weihen konnte sogar Kindern gewährt werden. Wie lange der Myste jedem dieser Grade angehören mußte, ist nicht bekannt. Die Väter entschieden wahrscheinlich, wann der Novize genügend vorbereitet war, um die höhere Weihe zu empfangen, welche sie persönlich erteilten (tradere) [113]. Frauen waren in der Regel, wenigstens im ganzen Okzident, ausgeschlossen.

[110] Vgl. Dieterich, Mithrasliturgie[3], 85 f. Ambrosiaster, Comm. in ep. ad Eph. 5, 6. (Migne, P. L. 17, 396): pagani in tenebris mystica sua celebrantes in spelaeo velatis oculis illuduntur. (Cumont a. a. O. 238.)

[111] Epist. 107, 2, Migne 22, 869.

[112] Ps. August., Quaest. vet. et novi Testam. 114 (Migne P. lat. 34, 2214).

[113] Vgl. Cumont a. a. O. 139 ff.

Weiterhin wurde noch bemerkt:

Wir kennen die Liturgie der sieben mithrischen Sakramente ebenso ungenügend wie die dogmatischen Unterweisungen, von denen ein jedes derselben begleitet wurde. Doch wissen wir, daß man den Neophyten den alten iranischen Riten gemäß vielfache Waschungen vorschrieb, „eine Art Taufe, welche dazu bestimmt war, die sittlichen Befleckungen zu tilgen“ [114]. Tertullian vergleicht auch die confirmatio seiner Glaubensgenossen mit der Zeremonie, bei welcher man „den Soldaten an der Stirn bezeichnete“ [115]. Das Zeichen oder Siegel, das man ihm gab, scheint ein mit einem glühenden Eisen aufgebranntes Mal gewesen zu sein [116], ähnlich demjenigen, das man in der Armee den Rekruten vor ihrer Zulassung zum Eide aufzudrücken pflegte. „Diese unauslöschliche Marke erinnerte den Professen stets an das feierliche Gelübde, durch welches er sich zum Dienst in dem Ritterorden verpflichtet hatte, welchen der Mithriazismus gleichsam darstellte.“ Die Aufnahme unter die „Löwen“ war von neuen Reinigungen begleitet; da aber dieses Tier das Symbol des feurigen Prinzips war, so verzichtete man auf das Wasser; statt dessen goß man dem Geweihten Honig auf die Hände und bestrich damit seine Zunge, um ihn vor jeder Befleckung und vor jeder Sünde zu bewahren [117]. Honig wurde wegen seiner schützenden Kraft auch dem „Perser“ dargeboten. Nach antiker Vorstellung bildete Honig die Nahrung der Seligen und sein Genuß durch den Neophyten machten diesen der Gottheit gleich [118].

Die sieben Grade entsprachen den sieben Planeten und den sieben Stationen auf der Himmelsreise. Die betreffenden Tiere sind gewählt, weil sie in der Götterlegende eine Rolle spielen; der „Rabe“, weil er der Bote des Sonnengottes ist; der „Löwe“ ist das Symbol des Lichtes bzw. des Feuers. Der „Verborgene“ (gryphius) wird zuerst verhüllt, dann wird ihm die Hülle zum Zeichen seines Fortschrittes in der heiligen Weisheit abgenommen. Der „Soldat“ erinnert an den sittlichen Kampf, den der Mithraist zu führen hat, der „Perser“ an das Volk, das ursprünglich allein berufen war, in die Geheimnisse dieser Religion einzudringen; der „Sonnenläufer“ tritt wohl in besondere mystische Gemeinschaft mit dem Sonnengott; er ist genommen von der symbolischen Reise des Myſten, welche den Aufstieg der Seele über die einzelnen Sternensphären hinauf zur Sonnenregion darstellen soll. „Vater“ endlich ist ein Ehrentitel für den Führer, der die höchste Stufe der Erkenntnis erreicht hat.

Der Aufnahmeritus schloß, wie es scheint, einen Eid (sacramentum) in sich, offenbar mit Bezugnahme auf den Fahneneid, den der junge Soldat bei seinem Eintritt in die Armee zu leisten hatte. Der Kandidat verpflichtete sich vor allen Dingen, die Lehren und Riten geheim zu halten, welche ihm mitgeteilt werden sollten. So sah

[114] Tertull., De praescr. 40.

[115] De praescr. 40: Mithra signat in frontibus milites.

[116] Vgl. Gregor Naz., Adv. Jul. I, 70 *καύσεις μυστικάς*.

[117] Porphyr., De antro Nymph. 15.

[118] Vgl. Cumont, Die Mysterien des Mithra[3], 144 f.

der Myste, der sich um den Grad des miles bewarb, wie ihm ein Kranz an der Spitze eines Schwertes gereicht wurde. Er mußte ihn mit den Worten zurückweisen, daß Mithra allein seine Krone sei. Von nun an trug er nie mehr den Kranz, weder bei festlichen Gelegenheiten noch als militärische Auszeichnung, da derselbe seinem Gotte, dem Sol invictus gebühre [119].

Die Initiationsakte mußten einen tiefen Eindruck machen: „Wenn der Neophyte die Vorhalle des Tempels durchschritten hatte, stieg er, um die Weihe zu empfangen, in unterirdische Gewölbe hinab. In dem herrlich geschmückten und erleuchteten Heiligtum sah er das glänzend beleuchtete Bild des stiertötenden Mithra, dann die monströse Figur des löwenköpfigen Kronos, überladen mit Attributen und mystischen Symbolen, deren Sinn ihm noch verschlossen war. Er sah dort auf beiden Seiten im Halbdunkel auf Steinbänken knieende Gestalten, in stummem Gebete; er sah die Priester und Mysten der verschiedenen Grade, in seltsame, eigenartige Gewänder gehüllt; Lampen, um den Chor aufgestellt, warfen ein lebhafteres Licht auf die Gesichter der Götter und Offizianten; er sah endlich, in roher Mosaik ausgeführt, die Sphären der Himmel mit ihren Tiersymbolen, die er noch nicht verstand. Unerwartete Lichteffekte, geschickt geleitet, überraschten Augen und Geist, halblaut gemurmelte Formeln wiesen auf die Erscheinung der Gottheit hin. Die religiöse Erregung, von der er ergriffen war, verlieh den eigentlich kindlichen Schauspielen den Anschein der Furchtbarkeit. Die eitlen Blendwerke, die man ihm gegenüberstellte, erschienen ihm als ernste Gefahren, über die sein Mut triumphierte. Der gährende Trank, den er einnahm, überreizte seine Sinne und verwirrte seine Vernunft. Er murmelte wirksame Formeln und sie riefen in seiner erregten Phantasie himmlische Erscheinungen hervor. In seiner Ekstase glaubte er sich über die Grenzen der Welt herausgehoben und alle Gottheiten wirklich gegenwärtig zu sehen [120]. Die höchste Weihe stellte sich als eine Wanderung zum Throne des Mithra dar. Diese Wanderung soll in den Mithrasgrotten zur kultischen Darstellung gebracht worden sein. Eine Art Leiter, aus acht übereinander gestellten Toren zusammengesetzt, von denen die sieben ersten aus sieben verschiedenen Metallen bestanden, diente als symbolische Erinnerung an den Weg, den es zurückzulegen galt, um bis in die oberste Region der Sterne zu gelangen. Es handelte sich wohl um die Himmelfahrt der Seele zur Erlangung der Unsterblichkeit. Der höchste Gott selbst geleitet die Seelen der Gläubigen durch die sieben Planetensphären zum Lande der Seligen und wird so ihr „Erlöser".

Den Weihen gingen besonders harte Prüfungen des Neophyten voraus. Um die heiligen Waschungen und die geweihten Nahrungsmittel zu empfangen, mußte dieser nicht nur durch längere Enthaltsamkeit und zahlreiche Kasteiungen sich darauf vorbereiten, sondern er spielte auch eine passive Rolle bei gewissen dramatischen Sühnehand-

[119] Vgl. Tertull., De corona 15 und den hier angenommenen Fall der Kranzverweigerung eines christlichen Soldaten.

[120] Vgl. Dieterich, Eine Mithrasliturgie[3], 86. Cumont a. a. O. 149 f.

lungen von seltsamem Charakter, die wir weder ihrer Zahl noch ihrer Reihenfolge nach kennen. Man verband ihm z. B. die Augen, fesselte ihm die Hände mit Hühnerdärmen und ließ ihn dann über eine mit Wasser gefüllte Grube springen. Darauf nahte ein „Befreier" und durchschnitt mit einem Messer jene ekelhaften Fesseln. Unter anderen Umständen mußte der erschrockene Myste, wenn nicht als aktiver Teilnehmer, dann jedenfalls als Zuschauer, einem fingierten Morde beiwohnen oder man zeigte ihm wenigstens ein in Blut getauchtes Schwert[121]. Das Ideal, das der Myste erreichen sollte, war die stoische „Apathie", die Befreiung von jeder gefühlsmäßigen Erregung[122]. Die Initianden sollten so durch die schreckenerregenden Szenen auf die Probe gestellt werden, wie denn der Mithrasdienst überhaupt ein militärisches Gepräge trug.

Auch zwischen dem Mithraskult und dem Christentum will man viele Ähnlichkeiten konstatieren: „Die eine wie die andere Glaubensweise war eine ausgesprochene Erlösungsreligion." Hier wie dort eine Offenbarung, ein „Mittler", der Schöpfer und Heiland zugleich ist, der Glaube an die Auferstehung der Toten, an einen Himmel der Seligen, eine Hölle der Verdammten; eine asketische Moral mit der Idee eines sittlich-religiösen Kriegsdienstes, eine Taufe, eine heilige Mahlzeit, die Feier des Sonntags, und, mindestens seit dem vierten Jahrhundert, ein zum Solstitium in Beziehung stehendes Weihnachtsfest am 25. Dezember. Aber alle diese — und noch andere Ähnlichkeiten, wird weiter bemerkt, können größtenteils aus dem Ursprung beider Religionen erklärt werden und jedenfalls kann eine absichtliche Entlehnung schon deshalb nicht bedeutend gewesen sein, weil beide Konfessionen ihre besten Kräfte aus wesentlich verschiedenen Sphären zogen. Der Mithraskult rekrutierte seine treuesten Anhänger aus den Legionen, in welchen die Christen selbst noch in nachkonstantinischer Zeit lange in der Minorität waren, das Christentum dagegen vorzüglich aus jenen Ländern, in denen der Mithrasdienst keine große Rolle spielte. Das Christentum konnte, mag auch ein gewisser Wettbetrieb unvermeidlich gewesen sein, niemals vom Mithrasdienst in seiner Existenz bedroht werden[123].

Eine Abhängigkeit des Christentums vom Mithraskult läßt sich nicht nachweisen; das Christentum hat bei diesem Kult keine Anleihen gemacht. Die Sache verhält sich eher umgekehrt. Als Erlösungsreligionen haben beide gemeinsame Züge. Die geschichtlich-biblischen Vorstellungsreihen haben mit der Mithrasreligion nichts zu tun. Die kultischen Riten der Kirchen zeigen keinen Einfluß seitens des Mithraskults; die Übereinstimmungen sind größtenteils entweder sozusagen

[121] Vgl. Ps. August., Quaest. vet. et novi Testam. 104, 11.
[122] Vgl. Cumont a. a. O. 147 f.
[123] Vgl. De Jong 70 f.

natürliche (aus dem Wesen beider Religionen und aus der Zeitströmung sowie dem allgemeinen religiösen Materiale fließende) oder nur scheinbare. Sofern sich darüber hinaus Übereinstimmungen finden, ist es wahrscheinlicher, daß die Mithrasreligion bei der Kirche Anleihen gemacht hat, als umgekehrt" [124].

So hat man u. a. bemerkt: „Es ist nicht unwahrscheinlich, daß man aus der Legende des iranischen Heros ein Seitenstück zum Leben Jesu zu machen strebte, und daß die Schüler der Magier eine Anbetung der Hirten, ein Abendmahl und eine Himmelfahrt mithrischen Charakters den entsprechenden Erzählungen der Evangelien gegenüberzustellen suchten. Man verglich selbst den gebärenden Fels, der den Genius des Lichtes zur Welt gebracht hatte, mit dem unerschütterlichen Eckstein, dem Sinnbilde des Christus, auf dem die christliche Kirche erbaut war, und sogar die Grotte, in welcher der Stier unterlegen war, mit der, in welcher Jesus zu Bethlehem geboren wurde [125]. Aber diese erzwungenen Vergleiche konnten nur zu einem Zerrbilde führen [126].

Als das Christentum mit den Mysterien in Konkurrenz trat, wurden diese zum Kampf gegen die neue Religion provoziert. Als aber dann dieser Kampf zugunsten des Christentums ausfiel, änderten die Mysterien ihre Taktik, indem sie dasselbe sich anzugleichen suchten; sie wollten ihre Riten und Gebräuche mit jenen des Christentums auf gleiche Stufe stellen und beides als gleichwertig bezeichnen. Gleichwohl konnte der Mithriazismus im Kampfe mit dem Christentum den Sieg nicht erringen.

7. Bei der Beschreibung der Mysterien darf man nicht vergessen, daß wir so gut wie gar keine Liturgien antiker Kulte besitzen. All unser Wissen in diesen Dingen ist daher recht problematisch [127].

Man muß deshalb die Kühnheit bewundern, womit „die meisten Religionshistoriker die Brücke von den Mysterienkulten zum Christentum bauen, ohne über ihre Tragfähigkeit sich näher Rechenschaft zu geben". Wie leicht man es auf diesem Gebiete mit der geschichtlichen Ableitung

[124] Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums[2] II, 272 f. H. beruft sich auch auf Roese, über Mithrasdienst, Strahlsunder Programm 1905.

[125] Justin., Dial. c. Thryph. 60.

[126] Cumont a. a. O. 184.

[127] Die sog. „Mithrasliturgie", die Alb. Dieterich in einem alten Zaubertext eines Pariser-Papyrus hat finden wollen, ist nach dem Urteile kompetenter Forscher „weder eine eigentliche Liturgie im engeren Sinne, noch kann sie zur Rekonstruktion irgendeiner anerkannten Form der Mithrasliturgie verwendet werden". Reitzenstein, in: Zeitschrift für neutest. Wissensch. XIII (1912) 12 f. Cumont, Die oriental. Religionen[3], 279: „Diese angeblich ‚mithrische Liturgie' ist meiner Ansicht nach weder liturgisch noch mithrisch."

von Lehren und Einrichtungen nimmt, zeigt der Versuch[128], das christliche Erlösungsmysterium aus der Religion Irans herzuleiten auf Grund eines entdeckten „Zarathustra-Fragments" — es sind vier Strophen mit zusammen zwanzig Zeilen von ganz dunklem Inhalt —, worüber selbst die liberale Kritik urteilt, daß das Fragment alles andere als zoroastrischer Herkunft, vielmehr ein echtes Manichäerprodukt ist, also aus dem dritten Jahrhundert n. Chr. stammt, wo die Christen längst ohne Zoroaster ihr „Erlösungsmysterium" besaßen[129].

Der Siegeslauf der Mithrasreligion, welche die einzige ernsthafte Konkurrentin der christlichen Religion war, erklärt sich wohl zum größten Teile aus der starken Assimilationsfähigkeit Mithras. „Und wenn man fragt, wodurch das Christentum sich vor der Mithrasreligion auszeichnete, die ihm doch aufs engste verwandt war und in Einzelheiten geradezu mit ihr übereinstimmt, so daß die christlichen Kirchenschriftsteller von einer satanischen Nachäffung sprechen, dann kann man nur antworten, daß die christliche Religion einen ungeheuren Vorzug besaß in dem historischen Jesus, in dem Gott Gestalt gewonnen hatte"[130].

Für die Beurteilung der Sachlage ist es von entscheidender Bedeutung, die Entstehungszeit und Verbreitung der einzelnen Mysterien zu kennen. „Diese Frage muß aufgeworfen werden; denn einfach vorauszusetzen, daß womöglich alle Mysterien schon im ersten christlichen Jahrhundert vorhanden gewesen seien, ist wissenschaftlicher Unfug"[131].

In dieser Beziehung wurde z. B. konstatiert, daß Mysterien der Kybele und des Attis nicht ohne weiteres überall dort vorausgesetzt werden dürfen, wo die beiden Gottheiten sonst verehrt wurden. Wir finden sie im wesentlichen nur in Hafenstädten, wo viele Fremde verkehrten. Mysterien dieser Gottheiten lassen sich nur in Rom, Ostia und Puteoli nachweisen. Mysterien ägyptischer Gottheiten begegnen uns nur in Kenchreai und Rom; natürlich werden sie auch anderwärts gefeiert worden sein, zunächst in Alexandria. Immerhin darf nicht übersehen werden, daß die weitere Verbreitung der Mysterien erst im zweiten christlichen Jahrhundert begann; vorher darf man sie also nicht allzuhäufig voraussetzen. Die Mysterien des Mithra sind auf griechisch-römischem Gebiet wohl überhaupt erst gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts einigermaßen bekanntgeworden. Für das Vorhandensein von Mithrasmysterien in Tarsus zur Zeit des Paulus lassen sich vorerst keine Beweise vorbringen[132]. Auch in Palästina lassen

[128] Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, 1921.

[129] Bartmann a. a. O. 72. — Über die iranische Religion vgl. Greßmann a. a. O. 124 ff.

[130] Greßmann a. a. O. 157.

[131] C. Clemen, Der Einfluß der Mysterienreligionen[3], 3.

[132] Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsus (Göttingen 1913) 5. 76 f.

sich wenigstens im ersten christlichen Jahrhundert Mithrasmysterien noch nicht nachweisen. Die Mithräen, die im Hauran und anderwärts wie z. B. in Fajjum und Memphis entdeckt worden sind, müssen nicht Mysterien gedient haben. Mithräen waren wohl nur vorhanden, wo es Soldaten gab und wo Handelsvolk zusammenströmte. Griechenland blieb dem Gott des persischen Erbfeindes fast ganz verschlossen. Auch im Westen, wo die Mithrasmysterien später so außerordentlich verbreitet waren (wenngleich zunächst, d. h. bis auf Commodus, wohl nur unter aus der Fremde stammenden Soldaten, Kaufleuten und Sklaven), stammen die ältesten datierbaren Denkmäler erst aus der Zeit der Flavier (69—96)[133].

Es bedeutet darum eine Irreführung der Leser, wenn die Wendung gebraucht wird, daß die Mysterienreligionen „in den ersten Jahrhunderten um die Wende unserer Zeit" sich ausgebreitet hätten. Dadurch wird der Eindruck erweckt, als wäre die Ausbreitung des Christentums gleichzeitig neben der jener Kulte hergegangen. Dem ist aber nicht so; die Mysterienreligionen sind erst im zweiten und dritten Jahrhundert n. Chr. in Aufnahme gekommen; es ist „die religiöse Erweckung des zweiten und dritten Jahrhunderts" (Wendland) gewesen, welche zur Verbreitung der Mysterienkulte in der griechisch-römischen Kulturwelt geführt haben. Diese fällt in eine Zeit, in welcher „das Urchristentum längst in seinem Lehrgehalte eine feststehende Größe geworden war, als das Christentum sein Embryonalstadium überschritten hatte und zu kraftvoller Selbständigkeit erwachsen war". Überdies blieben die orientalischen Mysterien dort lange Zeit hindurch, wie das Christentum selbst, die Religion einer im wesentlichen dem Auslande entstammenden Minorität[134].

3.

Urchristentum und Mysterienreligionen.

1. Es handelt sich nunmehr um die eminent wichtige Frage: Wie verhält sich das älteste Christentum zu den antiken Mysterien? Ist ein Einfluß der heidnischen Mysterienkulte auf das älteste Christentum historisch nachweisbar?

Die Antworten auf diese Frage lauten sehr verschieden. Die einen sprechen hier von direkten Anleihen, die das Christentum beim Heidentum gemacht habe; andere aber beurteilen den Einfluß der Mysterien auf das Christentum nur als mäßig oder als ganz gering, wenngleich er selten ganz verneint wird.

So wird z. B. behauptet, „das junge Christentum habe in einer Luft gelebt, die mit Mysterienbazillen geschwängert war"; es sei in eine mit Mysteriendunst gesättigte Atmosphäre eingetreten usw. Die Kirche sei „zur großen Mysterienanstalt geworden, die Vergottung und Unsterblichkeit vermittle". Bei dem Hellenisierungsprozeß des Christentums, d. h. bei der Durchdringung echt christlicher Ideen durch den Geist der Antike

[133] Vgl. C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des Neuen Testamentes[2], 31 ff.; Cumont, Die Mysterien des Mithra[3], 29 ff.

[134] Vgl. Cumont, Oriental. Religionen[3], X.

sei das heidnische Mysterienwesen einer der Hauptfaktoren gewesen. Daß dieses letztere für die Entwicklung des Christentums bzw. für die Ausbildung kirchlicher Institutionen von Bedeutung gewesen, sei eine von der Wissenschaft längst festgestellte Tatsache.

Vor allem soll die johanneische Theologie vielfach an die Mysterien erinnern[1]. Der Begriff der Wiedergeburt, der Gottesschau, die ganze hieratische Sprache und Terminologie der johanneischen Schriften gehöre wenigstens mittelbar in die Vorstellungswelt des hellenischen Mysterienwesens bzw. der Mysterienliteratur hinein[2].

Der Stellung Christi als Mystagoge (vgl. Jo 1, 18) entspreche es, wenn er verschiedene Stufen der Einführung in die Wahrheit unterscheidet (Jo 6, 12 f.). Als Vorstufe der Einweihung stellte sich ein die Reinigung (*κάθαρσις*; vgl. Jo 13, 10), als Vollendungshöhe die Schau (*ἐποπτεία*; vgl. *ἐπόπται* 2 Petr 1, 16). Der Forderung Jo 14, 8 „zeige uns den Vater" entspreche die alle Rätsel lösende Antwort (entsprechend den *δεικνύμενα* der Mysterien): „Wer mich geschaut hat, hat den Vater geschaut" Jo 14, 9. Eine Art von höherer Mysteriensprache sollen auch darstellen die himmlische Zeugung Jo 1, 13; 3, 3. 6 aus göttlichem Samen 1 Jo 3, 9 (vgl. die renati, regenerati der Attis- und Isismysterien), das mystische Essen und Trinken 6, 54 (Mithrasmysterien), das ersterbende Saatkorn 12, 24 (die Ähre als bedeutendstes Natursymbol der Demetermysterien). Es wird aber zugleich bemerkt, daß dabei die Unsicherheit, die über das Tatsächliche im letzten Fall besteht, und das erst viel spätere Auftreten der Parallelen in den beiden ersten Fällen Zurückhaltung im Urteil gebieten[3].

Es wird ferner darauf hingewiesen, daß die Leidenskundgebung des Gekreuzigten in den Triumphruf: *τετέλεσται* (es ist vollbracht Jo 19, 30) ausklinge und dadurch eine klassische Signatur erhalte. Die zugrundeliegende Idee sei die der *τελετή*, der abschließenden Mysterienweihe (vgl. Jo 19, 28). — Die den beiden Sakramenten der Taufe und des Abendmahls entsprechenden Grundtatsachen der Offenbarung Gottes in Christus seien selbst auch Mysterien im Sinne geheimnisvoller heilbringender göttlicher Erlebnisse. Das gedoppelte christologische Mysterium aber stehe in antitypischer Beziehung zu dem Doppelmysterium der Dionysosreligion (dem der Geburt und dem des Todesleidens des Gottes). Die Auferstehung mit den folgenden Erscheinungen des Auferstandenen entspreche dem höchsten Einweihungsgrad der eleusinischen Mysterien: der Epoptie. In dem Bericht über die Fußwaschung (Jo 13, 1—20) sei der Evangelist höchstwahrscheinlich wieder einem klassischen Mysterienmotiv gefolgt. Als Vorbereitung auf das große Passionsmysterium des Logos-Christus sei sie der Antitypus der in dieselbe Jahreszeit fallenden „kleinen" eleusinischen Mysterien, die in der Vorstadt Athens Agrä vor sich gingen. Der Südosten Athens gleiche geographisch mehrfach merkwürdig dem Osten Jerusalems usw.[4].

[1] Pfleiderer, Das Urchristentum II², 481 f.

[2] J. Geffken a. a. O. 225.

[3] H. J. Holtzmann, Neutest. Theolog.² II, 423 f.

[4] Vgl. J. Grill, Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evangeliums (Tübingen 1923) II, 214 f.

2. Gegen die Annahme eines direkten Einflusses der Mysterien auf das Christentum sprechen zunächst Tatsachen ganz allgemeiner Natur. Die Beurteilung des heidnischen Mysterienwesens als der eigentlichen Domäne des Teufels läßt jede bewußte Annahme irgendeines Elementes derselben von seiten des ältesten Christentums von vornherein als ganz unwahrscheinlich erscheinen. „Schon das allgemeine Urteil der kirchlichen Schriftsteller über die das Hauptbollwerk des untergehenden Heidentums bildenden Mysterien legt den Schluß nahe, daß ein direkter Einfluß der Mysterien auf das Christentum, d. h. eine bewußte Annahme von Formen und Institutionen der Mysterienkulte kaum stattgefunden haben kann“ [5]. Das Christentum war von Anfang an seinem Ursprung und seinem Wesen nach exklusiv; es verkündet nur einen Herrn und kämpft gegen alle heidnischen Religionen. Dieser **exklusive Charakter des Christentums** und die streng **antiheidnische Einstellung der christlichen Schriftsteller** wird aber von den Religionshistorikern gewöhnlich nicht beachtet.

Die Mysterien waren auch nichts weniger als geeignet, den Christen einen Ersatz für ihren Glauben zu bieten. Ihr religiöser und moralischer Gehalt kann gegenüber dem christlichen Wahrheitsschatz und der christlichen Ethik gar nicht ernstlich in Betracht kommen. Es ist verhältnismäßig doch recht wenig, was als echtes Mysteriengut anzusprechen und von Bedeutung für die religiös-sittliche Entwicklung der Menschheit ist, und dieses wenige ist auf die religiöse Anlage des Menschen zurückzuführen. Vor allem ist hier auch die allgemeine Sehnsucht der Menschen nach Erlösung und Unsterblichkeit in Anschlag zu bringen. Die christlichen Wahrheiten sind hoch erhaben über alle verwandten Vorstellungen der Mysterien. Es handelt sich sodann bei den christlichen Wahrheiten nicht um mythische Gedanken und Anschauungen einer Naturreligion, um die religiöse Deutung gewisser Naturvorgänge, sondern um Lebensbeziehungen zu einer geschichtlichen Person, durch welche Gott seine Offenbarung und Gnade der Menschheit darbietet. Die antiken Mysterien kamen über das Stadium der Naturreligion nicht hinaus, weshalb sie auch an der magischen Auffassung des Kultes und an Riten festhielten, die dem reinen christlichen Empfinden als unsittlich erscheinen mußten.

„Von wirklicher Tiefe läßt sich in den Mysterienreligionen nicht viel entdecken. Auch von lebendigem ethischen Empfinden ist wenig zu verspüren. Von großzügigem spekulativem Denken ist nicht einmal eine Spur vorhanden. Das einzig Religiöse ist die lebensmüde und zugleich auch merkwürdig oberflächliche griechische Erlösungssehnsucht, die, weil sie

[5] Anrich a. a. O. 235.

den Zusammenhang mit lebendigem Denken und Wollen und einer zielbewußten Weltanschauung verloren hat und sich durch magische Instinkte leiten läßt, an allen möglichen alten Kulten Halt sucht und für diese autoritative Stütze so und so viel an Geistlosigkeit und nicht selten auch an Gemeinheit mit in Kauf nimmt" [6].

Es ist anzuerkennen, daß auch in den antiken Mysterienkulten die Erlösungsidee besonders lebendig war, aber mit dem Ethos war sie nicht verknüpft. Rein symbolische Riten (Waschungen, Weihungen) und heiligende Formeln sollten Erlösung und Unsterblichkeit, Befreiung und Vergottung auf physisch-magischem Wege bewirken. Die bisweilen dabei geübte Askese verlief sich gar oft in die Sümpfe ärgster Ausschweifungen [7].

Die Mysteriengötter waren alte naturhafte Gottheiten, ihrem Wesen nach Vegetationsgottheiten oder Gottheiten der Fruchtbarkeit und Zeugungskraft, die auch immer die Spuren dieses Kultes bewahrten. Und weil sie alle einander so ähnlich waren, darum waren sie auch so anpassungs- und wandlungsfähig, konnten sie alle untereinander verschmelzen und ihre Riten miteinander sich vermischen.

„Alle Mysterienreligionen des Altertums gaben sich in hellenistischer Zeit als für alle Menschen bestimmt, aber alle erkennen sich untereinander an. Jede will die Urreligion geben, die den ersten Menschen von Gott gelehrt ist; aber diese Urreligion haben alle anderen Menschen von hier angenommen; alle Völker verehren unter wechselnden Namen und Kulten dieselbe Gottheit" [8]. „Sie stützen sich alle untereinander im Geiste der antiken Toleranz, des Synkretismus; derselbe Mensch, ja schon ein Kind, kann in die verschiedensten Mysterien eingeweiht werden; gegen Ende des Heidentums sind gerade die Frömmsten Teilnehmer der zahlreichen Geheimdienste" [9].

„Die Mysterien bestanden nebeneinander und waren auch tolerant genug, auf dem Haupte ihrer Gläubigen die Weihen anderer Kulte sich häufen zu lassen; sie konnten selbst mit dem Kaiserkult weitherzig paktieren, der für das Christentum der größte Greuel war und tausenden der Grund zum freudig getragenen Martyrium, wie Ignatius sich ausdrückte, zur Nachahmung Gottes in seinem Leiden wurde. Jene christliche Ausschließlichkeit, im Wesen der neuen Religion begründet, war Kraft, wie diese Toleranz Schwäche und innere Unsicherheit" [10].

Zwischen den Mysteriengöttern und Christus besteht tatsächlich keinerlei Gemeinschaft, ebensowenig wie zwischen den beiderseitigen Kulten, mögen auch in einzelnen Symbolen, Redewendungen und Kultgebräuchen Ähnlichkeiten bestehen. Das Christusbild des Ur-

[6] Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung², 531.
[7] B. Bartmann, Paulus (Paderborn 1914), 43.
[8] Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen³, 28.
[9] J. Geffken a. a. O. 16.
[10] Jakoby a. a. O. 25 f.

christentums hat eben eine ganz andere Quelle als die Mysteriengötter; nicht alte Naturmythen, sondern das geschichtliche Leben Jesu von Nazareth war die Quelle, aus der die Lehre über das Wesen des Heilandes geschöpft wurde. **Jesu unvergleichliche Einzigartigkeit** hat ihm darum auch den Sieg über alle Mysteriengötter verliehen. Rein historisch betrachtet kann sonach Christus unmöglich der hellenistische Niederschlag vorchristlicher Mysteriengestalten sein. Der Grundcharakter aller Unterschiede zwischen Christus und den Mysteriengöttern ist „das tief Sittliche und Persönliche in Christus selber und im Christentum überhaupt neben dem rein Naturmythischen und Magischen in den Mysterienreligionen“ [11].

Die Mysterien bauen sich auf Mythen auf, welche Naturvorgänge zu symbolischer Darstellung bringen. Sie sind also in gewisser Hinsicht zeitlos oder nehmen doch jedenfalls nicht Bezug auf wirkliche Geschichte. Die christliche Religion hingegen lehrt den Gegensatz zweier Weltperioden und ein Eingreifen Gottes in die Geschichte der Menschheit. „Im Mittelpunkte dieser Geschichte steht die geschichtliche Person Christi, der gottgesandte Heilsmittler, der durch seinen Tod für die Menschen, und zwar für ihre Sünde, die Voraussetzung geschaffen hat, unter denen Gott die Menschheit der Erlösung teilhaftig werden lassen will.“ Dazu gibts es in den griechischen Mysterienreligionen keine Analogie. In populären Darstellungen kann man wohl von „Erlösergottheiten“ lesen, doch kann man keine wirklich nachweisen. Diese Schilderungen beruhen „auf Abstraktionen und gewaltsamen Angleichungen an die christliche Lehre“. Davon aber, daß der angebliche Erlösergott als Mensch auf Erden gelebt und gewirkt hätte und für die Menschheit, gar für ihre Sünde gestorben und auferstanden wäre, ist erst recht keine Rede [12].

Dazu kommt der Mangel an ethischem Gehalt. Das bessere Los im Jenseits, das die Mysterien den Geweihten in Aussicht stellen und verbürgen wollen, darf nicht als Belohnung einer sittlichen Lebensführung betrachtet werden; denn es kommt nur auf den Empfang der Weihen an. Die damit verbundenen Reinigungen sind rein ritueller Natur; die Lustrationen wirken rein mechanisch, ohne jede Mitwirkung eines sittlichen Momentes.

Die Reinheitsbestimmungen sind nicht aus ethisch-religiösen, sondern aus ritualen Anschauungen über rein und unrein erwachsen. Die Unreinheit haftet dem Menschen äußerlich an. „Die

[11] Vgl. E. Krebs, Das religionsgeschichtl. Problem des Urchristentums (Bibl. Zeitfragen VI 4. 5, Münster i. W. 1913) 49 ff.

[12] Vgl. P. Feine, Der Apostel Paulus (Gütersloh 1927) 77 ff.

Kathartik ist nicht aus sittlicher Selbstbeurteilung, nicht aus der Sehnsucht, durch religiöse Akte die das Gewissen befleckende Sündenschuld zu tilgen, entsprungen." Es handelt sich dabei nur um eine äußere Beflekkung, welche durch religiöse Gebräuche, durch Waschungen, Abreibungen, Reinigung durch Feuer und Räucherung getilgt werden soll. Solche Reinigungen machten durch magische Gnadenwirkungen „gerecht", ohne sittliche Verpflichtungen aufzuerlegen, und die Winkelmysterien, in denen die Sühnungen eine hervorragende Stellung behaupteten, wurden gerade von Leuten zweifelhaften Rufes sehr besucht[13].

Daß durch die Weihen der Mysterien eine besondere göttliche Kraft zur Änderung des Lebens und Übung der Tugend verliehen werde, davon wird nichts berichtet. Das moralische Moment, sowohl als Voraussetzung wie als Effekt der Weihen, bleibt ganz außer Betracht. Manche mochten ja denselben einen ethischen Wert zuerkennen, wie z. B. Epiktet (III, 21); andere dagegen hatten keine besonderen Sympathien für sie, wie z. B. Plutarch (De Is. et Os. 25); Philo (M. II, 261) urteilt sehr abfällig über sie.

Wie wenig die Mysterienweihe deshalb mitunter geschätzt wurde, zeigt der Spott des Zynikers Diogenes, der die Zumutung, sich in die Eleusinien einweihen zu lassen, mit den Worten zurückweist: Er finde es lächerlich, daß Agesilaos und Epaminondas, die nicht eingeweiht waren, drüben im Kote liegen müßten, während ein berüchtigter Dieb wie Patäkion der Seligkeit sich erfreue, weil er geweiht sei[14].

Neuerdings sucht man den Mysterien doch eine ethische Wirkung zuzuschreiben. Dagegen haben gerade Sachkenner die These verfochten, daß die Mysterien eine sittliche Wirkung weder bezweckten noch forderten; der Empfang der Weihen allein schon sollte unbedingt das selige Los im Jenseits garantieren. — „Wohlmeinende moderne Ethisierung des Griechentums wünscht, einen recht kräftigenden Glauben an unterweltliches Gericht und Vergeltung für Taten und Charakter der Verstorbenen auch bei den Griechen als Volksüberzeugung anzutreffen. Daß in der Blütezeit griechischer Bildung ein solcher Glaube im Volke Wurzel geschlagen habe, ist unbewiesen. Wenn und soweit die Griechen solchen Vergeltungsglauben gehegt haben, sind die Mysterien von Eleusis gänzlich unbeteiligt gewesen. Man bedenke doch: Eleusis weiht, mit einziger Ausnahme der Mordbefleckten, Griechen aller Art, ohne ihre Taten, ihr Leben oder gar ihren Charakter zu prüfen"[15].

Jedenfalls konnten die Gottheiten der Mysterien nicht als sittliche Vorbilder hingestellt werden. „Als Isis in Italien einzog, war sie keine sehr strenge Göttin mehr. Mit Venus identifiziert, wie ihr Sohn Harpokrates mit Eros, wurde sie besonders von den Frauen verehrt,

[13] Vgl. Anrich a. a. O. 16 f.
[14] Diogenes Laërtios VI, 2.
[15] Rohde-Eckstein 136.

welche aus der Liebe ein Geschäft machen." „Juvenal (VI, 489) bezeichnet sie grob als Kupplerin, und ihre Tempel standen in mehr als zweideutigem Rufe; sie wurden von jungen Leuten aufgesucht, die sich auf der Jagd nach galanten Abenteuern befanden" [16]. In Phrygien stand die Göttermutter Kybele in besonderem Ansehen als Liebesgöttin. Wie man diese „Liebe" verstand, zeigen allein schon die vielen obszönen Darstellungen der Göttin. Vielfach erscheint sie ganz nackt, mit häßlicher Betonung der mammae, sogar der vulva. Ihr Kult wird als besonders anrüchig und vielfach geradezu als durchaus unzüchtig geschildert. Ihre Priester (Gallen) hatten ihrer Herrin in einem religiösem Paroxismus die Mannheit zum Opfer gebracht und sich selbst zu Eunuchen gemacht. Unter ihren Kultformen erscheint auch die berüchtigte Tempelprostitution. Die Frauen brachten der Gottheit sexuelle Opfer, indem sie sich dem Fremdling als Vertreter derselben im Tempel preisgaben. Das hieß dann „heilige Hochzeit" mit einem Gott feiern [17].

3. Frägt man, wie man sich denn die Herübernahme von Lehren und Elementen aus den Mysterienreligionen ins Christentum denkt, so wird kein Geringerer als der Apostel Paulus beschuldigt, das Christentum nach den Mysterien modifiziert oder nach Analogie derselben umgeschaffen zu haben. Vor allem soll er die Lehre von dem Werke Christi nach einem damals zumal in den Mysterienkulten geläufigen Erlösungsschema formuliert und umgeformt haben. Ja die neuzeitliche Theologie macht ihn geradezu zum antiken Mysten, der spezifisch heidnische Lehren und Bräuche aus der Mysterienwelt ins Urchristentum verpflanzt habe. „Mag unendlich viel in seinem Empfinden und Denken jüdisch geblieben sein, dem Hellenismus verdankt er den Glauben an sein Apostolat und seine Freiheit. Hierin liegt die größte und für die Weltgeschichte bedeutsamste Wirkung der antiken Mysterienreligionen" [18].

Um die Grundlosigkeit der religionsgeschichtlichen Theorie über die paulinischen Anleihen bei den Mysterienkulten einzusehen, ist es notwendig, zu beachten, wie Paulus selbst über das Heidentum urteilt, eine Frage, die von der modernen Religionsgeschichte fast ganz ignoriert wird. Nach der ethischen Seite stellt Paulus das Heidentum sehr tief, wenn er ihm auch die Anlage und Funktion des natürlichen Gewissens zuerkennt. Wer Sätze wie Röm 1, 18—23 u. a. geschrieben, kann unmöglich eine Angleichung an die antike Sittlichkeit gesucht haben. Was die religiöse Erkenntnis der heidnischen Umwelt anlangt, so verkennt Paulus keineswegs, daß sie im Besitze einer gewissen „Weltweisheit" (σοφία) ist. Aber er lehnt diese Weisheit kurzer Hand ab und hält sie für Torheit und Irrtum (1 Kor 3, 19).

[16] Cumont, Oriental. Religionen[3], 83 f.
[17] Vgl. Bartmann, Dogma u. Religionsgesch. 60 ff.
[18] Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen[3], 91.

Die Weisheit, die er verkündet, ist göttlicher Art und Herkunft (1 Kor 2,6—10). Das Christentum ist weder ein Produkt des Judentums noch des Heidentums, noch beider (Gal 3,28). Es ist vielmehr ein absoluter Neuanfang, eine Neuschöpfung [19].

Die Annahme, daß Paulus das Evangelium nach Analogie der orientalisch-griechischen Mysterienreligionen umgeschaffen habe, ist eine historische Unmöglichkeit. „Wenn der Apostel in der ersten Generation etwas so gewaltig Neues, wie es die griechische naturhafte Mystik von Erlösung und Sakramenten war, im jüdischen Urchristentum aufbrachte, konnte dieses es geschehen lassen und ihn weiterhin in seiner Mitte ertragen? Wie war es möglich, daß es das Artfremde unbekämpft, ja unbemerkt ertrug und weder die Christologie, noch die Mystik, noch die Sakramentslehre des Heidenapostels, sondern einzig und seine Stellung zum Gesetz beanstandete?" Die Mysterienreligionen und der Paulinismus lassen sich im letzten Grade überhaupt nicht vergleichen, was auch aus der Tatsache erhellt, daß die Zahl der wirklichen Analogien, sowohl in Mystik wie in Sakramentslehre, so unbegreiflich gering ist [20].

Eine Abhängigkeit des Paulus von den Mysterienreligionen könnte nur unter der Bedingung sicher konstatiert werden, daß der wissenschaftliche Nachweis erbracht wird, daß die Gedanken der Mysterien schon zu seiner Zeit lebendig waren und daß Paulus mit denselben in Berührung gekommen ist. Erst wenn Existenz und Bedeutung einer religiösen Literatur im Hellenismus sicher steht und die Art der sprachlichen Entlehnungen bei Paulus auf literarische Vermittlung weist, kann man von einer Abhängigkeit reden. Eine solche Literatur ist aber nicht nachgewiesen und vorläufig auch nicht nachweisbar. „Es ist ganz einfach eine Konstruktion, auf der die ganze Hypothese von der Beeinflussung der paulinischen Gedankenwelt durch die Mysterienfrömmigkeit aufgebaut ist. Daß sie für die von den Religionshistorikern vorgetragene Theorie notwendig ist, kann in keiner Weise ihre Realität begründen" [21]. Es läßt sich auch im Leben des Apostels keine Zeit angeben, in der mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit die Einwirkung heidnischer Einflüsse auf ihn nachgewiesen werden könnte. Er hat seine Lehrjahre in Jerusalem zugebracht, wo heidnische Mysterien sicher keine Rolle spielten.

Beachtung verdient endlich die chronologische Frage, wie sie auf Grund der Geschichte der Mysterienreligionen zu stellen ist.

[19] Vgl. B. Bartmann, Paulus 101.
[20] Schweitzer a. a. O. 178 f.
[21] Vgl. P. Feine a. a. O. 71.

Allgemeinere Verbreitung in der griechisch-römischen Welt fanden diese Kulte erst vom Beginn des zweiten christlichen Jahrhunderts an. Erst in dieser Zeit kommen sie unter den Einfluß der spätgriechischen Religiosität und werden aus importierten Kulten zu allgemeinen Mysterienreligionen umgeschaffen. „Zeitliche Entwicklung und innerer Ablauf dieses Prozesses bleiben für uns im Dunkeln. So viel aber ist sicher, daß Paulus die Mysterienreligionen, wie sie uns vorliegen, wohl nicht gekannt haben kann, weil sie in dieser ausgebildeten Gestalt damals noch nicht existierten“ [22].

4.

Die angeblichen Zeugnisse für den Einfluß der Mysterien auf das Christentum.

I. 1. Zunächst will man aus der **Sprache** des Urchristentums Mysterieneinfluß nachweisen. Mit der Herübernahme der Worte und Ausdrücke hätten auch heidnische Gedanken und Lehren Eingang ins Urchristentum gefunden.

Eine Untersuchung der einzelnen Worte und Vergleiche auf ihre Abstammung aus dem Sprachschatz der Mysterien wäre nur unter der Voraussetzung zweckdienlich, daß wir eine genaue Kenntnis der religiösen Formeln und der liturgisch-rituellen Sprache derselben besäßen. Diese Voraussetzung trifft jedoch gar nicht zu. Aber auch angenommen, der eine oder andere Ausdruck sei wirklich ein spezifisches Mysteriengut, so ist damit immer noch nichts gewonnen für den Nachweis der Abhängigkeit des Christentums, solange nicht bewiesen ist, daß die christlichen Autoren nur durch unmittelbare Kenntnis der Mysterien und ihrer Kultsprache in den Besitz des fraglichen Ausdrucks gelangt sein konnten. Dieser Beweis erscheint bei der Schweigepflicht der Eingeweihten und der Geheimtuerei der Mysterienkreise als ein unbedingtes Erfordernis [1].

Der Gebrauch eines Wortes oder einer Kultformel beweist an sich noch keine Abhängigkeit von heidnischen Kulten. Religiöse Termini und Formeln konnten auch auf einem anderen Wege als durch direkte Kenntnis der Mysterienkulte in den allgemeinen Sprachgebrauch gelangen, analog, wie Fachausdrücke und Bilder aus verschiedenen Gebieten in die Umgangssprache gedrungen sind. Die ersten Christen konnten so ganz gut Mysterien- und Kultausdrücke aus der Um-

[22] Vgl. A. Schweitzer, Geschichte der paulinischen Forschung 150 f.; E. Jacquier, Les Mystères paiens et Saint Paul, in: Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique III [4] 965 ff.

[1] Vgl. Meffert a. a. O. 671 f.

gangssprache bzw. aus dem religiösen Sprachschatz des Volkes schöpfen; aber die christlichen Missionäre haben die alten Worte und Formen mit einem andern Inhalt erfüllt.

Vor allem soll die Sprache des Apostels Paulus lebhaft an die Mysteriensprache erinnern; ja seine Lieblingsausdrücke habe er mit ihr gemein. Er sei auch in diesem Sinne „den Griechen ein Grieche geworden" und habe es verstanden, zu den religiös interessierten Kreisen in Lauten zu reden, die sie an die weihevollsten Stunden ihres Lebens erinnerten. Es wird aber zugleich betont, man dürfe hier im Parallelisieren nicht zu weit gehen. Wenn der Wortschatz der Mysterienliteratur bei Paulus sich finde, so sei zunächst zu fragen, ob er denselben nicht bereits von dem ihm so vertrauten Alten Testament her kannte. Tatsächlich habe er denselben samt und sonders der Übersetzung der Septuaginta entnehmen können [2].

Aber wenn man sich auch für die Häufigkeit und technische Abgeschliffenheit mancher Ausdrücke auf die heidnische Umwelt berufen darf, so ist es doch eine groteske Behauptung, wenn man sagt, Paulus habe, wenn er von Gnade, Errettung, Erkenntnis, Licht, Pneuma usw. spricht, das der heidnischen Mysteriensprache abgelauscht. Als wenn das zunächst nicht Ausdrücke wären, die in jeder höheren Religion vorkommen, die er zudem allesamt schon in dem A. T., in der Predigt Jesu und der Urapostel vorfand. Und als wenn Paulus mit dem Gebrauch des gleichen Wortes auch dieselbe Vorstellung verbunden hätte [3]!

Ein Beispiel dafür, daß Paulus bekannten und in der religiösen Sprache viel gebrauchten Worten einen völlig neuen Sinn verleiht, bietet gerade der Ausdruck „Mysterium" (*μυστήριον*). Der Apostel verwendet diesen Ausdruck, tritt aber zugleich der Annahme entgegen, als ob auch das Evangelium eine Art Geheimlehre, eine Mysterienweisheit sei (Kol 1, 25—28). Der Begriff Mysterium wandelt sich in seinem Sprachgebrauch ganz und gar um: das „Geheimnis" wird zu einer Offenbarungstatsache, die allen ohne Unterschied kundgemacht wird. Wenn also Paulus die wichtigste Kategorie der mystischen Geheimlehren, „Mysterium", auch für das Ev in Anspruch nimmt, so denkt er dabei nicht an eine Geheimlehre für Mysten, die durch die verschiedenen Stufen der Weihe hindurchgegangen sind, sondern an den Offenbarungscharakter seiner Verkündigung, die offen und ohne Verschleierung allen Heilsdurstigen verkündigt wird [4]. Paulus gebraucht

[2] Vgl. J. Rohr, Griechentum und Christentum (Bibl. Zeitfragen V, 8, Münster i. W.) 19 f.

[3] B. Bartmann, Paulus 103; H. Pinard de la Boullaye a. a. O. II, 121.

[4] Heinrici, Paulin. Probleme, Leipzig 1914, 44.

also das Wort „Mysterium" nicht im Sinne der klassischen Mysteriensprache von einer geheimzuhaltenden kultischen Handlung oder Wahrheit, sondern von dem geheimnisvollen ewigen Heilsratschluß Gottes, der durch Christus geoffenbart und ausgeführt worden ist; vgl. 1 Kor 2, 6 f.

„An dem Gebrauch des Wortes *μυστήριον* kann die Kühnheit beobachtet werden, mit der Paulus eine vollständige Umbiegung einer Wortbedeutung vornimmt." Diejenige Seite des Begriffes, die etwas bezeichnen soll, das ein „Geheimnis" bleiben soll, — m. a. W. all dies, worauf gerade in der damaligen Mysteriensprache das Gewicht gelegt wurde — streift Paulus ganz ab, wenn er das Wort für den Inhalt des Christentums gebraucht. Was Paulus *μυστήριον* nennt, ist gerade die evangelische Botschaft, die allen kund getan werden soll. Es ist an und für sich denkbar, daß Paulus diese Sinnänderung des Wortes in bewußtem Gegensatz zu den damaligen Mysterienkulten durchgeführt hat. Von diesen hat er jedenfalls gewußt, obgleich er sie sicher nicht eingehend gekannt hat. Wenn ein bewußter Gegensatz zu dem damaligen geläufigen Sprachgebrauch vorliegt, würden wir auch darin ein Zeugnis haben gegen die Behauptung, daß Paulus durch Sprache und Gedanken der Mysterienkulte stark beeinflußt gewesen sei. In jedem Falle hat Paulus beim Gebrauch des Wortes *μυστήριον* teils nur eine der an das Wort geknüpften Vorstellungen anwenden wollen, nämlich die Vorstellung des für den Menschengeist Undurchdringlichen, — er hat betonen wollen, daß der Inhalt des Christentums eine Botschaft ist, die in keines Menschen Herz je aufgegangen ist (1 Kor 2, 9) — teils hat er gleichzeitig hervorheben wollen, daß, während die Menschen oft kleinlich über unbedeutende „Geheimnisse" wachen, Gott sein großes Geheimnis vor aller Augen offen hingestellt hat[5].

Das Wort „Mysterium" konnte sonach unbedenklich von der altchristlichen Sprache übernommen werden, da sein neuer Inhalt ein Abgleiten in antike Vorstellungen ausschloß. Durch die Korrespondenz von *τέλειος* und *νήπιος* (1 Kor 2, 6) sodann ist bereits bewiesen, daß hier *τέλειος* kein Mysterienausdruck ist; für die Mysteriensprache ist vielmehr der Gegensatz von *τετελεσμένος* und *ἀτέλεστος* bzw. *μεμυημένος* und *ἀμύητος, βέβηλος* charakteristisch; auch *μυεῖσθαι* Phil 4, 12 wird in einem ganz anderen Sinne gebraucht. Dasselbe gilt von *μεταμορφοῦσθαι* 2 Kor 3, 18, *παραλαμβάνειν* und *παραδιδόναι* 1 Kor 11, 23; 15, 3; an den beiden letzten Stellen handelt es sich um einen geschichtlichen Begriff, nicht um Weihehandlungen; zugrunde liegt vielmehr der jüdische Traditionsbegriff. An einigen Stellen hat sich Paulus vielleicht an die Mysteriensprache angeschlossen, so 2 Kor 4, 4. 6 *φωτισμός*; 2 Kor 12, 4 *ἄρρητα ῥήματα*; 2 Kor 1, 22 *σφραγίζεσθαι* und Röm 4, 11 *σφραγίς*. Die Bezeichnung der Christen als *ἅγιοι* erklärt sich völlig aus dem A. T., könnte aber zugleich aus den Mysterien stammen, ebenso das Bild von Vater und Sohn für Lehrer und Schüler usw.[6].

[5] Vgl. Torm, Hermeneutik des Neuen Testamentes, Göttingen 1930, 73 f.

[6] Vgl. Clemen a. a. O. 24 ff.

Der Gebrauch von wirklichen Mysterienausdrücken kann hier nichts beweisen. Es handelt sich doch eben zunächst um Ausdrücke; für einen Einfluß der Mysterien auf die paulinische Theologie aber beweisen sie an sich noch gar nichts. „Daß der Apostel, wenn und soweit er Mysterien kannte, gelegentlich auch an ihren Sprachgebrauch anknüpfen würde, das war von vornherein zu erwarten und hätte eigentlich so wenig erst bewiesen zu werden brauchen, wie daß er sonst die Sprache seiner Zeit redete. Aber für einen Einfluß ihrer Anschauungen und so auch der Mysterienreligionen selbst auf ihn bedeutet es zunächst so wenig etwas, wie etwa für einen Einfluß der Nietzscheschen Philosophie, wenn einer von Jenseits von Gut und Böse oder einer Umwertung aller Werte redet." Im großen und ganzen ist Paulus selbst in sprachlicher, wieviel mehr in sachlicher Beziehung von den Mysterienreligionen unberührt geblieben [7].

Und wie urteilt Paulus selbst über die sprachlichen Anleihen? Es wäre merkwürdig, wenn der Apostel bei seiner schroffen, antithetischen Stellung zum Heidentum „die geheimnisvolle Weisheit Gottes" (1 Kor 2,7) bewußt in den Termini der Mysterien verkündet hätte; vielmehr ist er sich bewußt, auch eine „eigene religiös-technische Sprache" zu reden. „Wir lehren auch nicht mit gelehrten Worten menschlicher Weisheit, sondern gemäß der Lehre des Geistes, indem wir Geistiges durch Geistiges deuten" (1 Kor 2,13). Auch wenn Paulus die religiöse Sprache der Antike spricht, hat er keineswegs deren Ideen darin gekleidet [8].

Man hat es undenkbar gefunden, daß eine Sprache wie die griechische einem Menschen wie Paulus vertraut gewesen sei, ohne daß damit eine Fülle antiker Begriffe und Anschauungen in ihn einströmte. Allein mit der Übernahme der Sprache erfolgt nicht immer auch eine Herübernahme des geistigen Gehaltes. Gerade in der Religion kann, wie bemerkt wurde, eine Wortakkomodation vollzogen werden ohne Geistesangleichung. Es kann die sprachliche Angleichung auch in der Absicht einer leisen, langsamen Korrektur geschehen, besonders wo man nicht brüskieren, sondern pädagogisch erziehen und umbilden will. Was sollen übrigens die wenigen sprachlichen Anklänge an die antiken Mysterien und die wenigen Bilder, die man mühsam aus allen Schriften gesammelt hat, gegenüber der schroffen grundsätzlichen Gegensätzlichkeit, die bei Paulus überall gegen jene Kulte hervortritt! Abgesehen davon, daß die meisten schon von dem A. T., der Septuaginta, her geläufig waren, kommt es doch auf den christlichen Sinn an, den Paulus damit verband. „Die paar sprachlichen Parallelen, die der Apostel aus seiner Umgebung aufgriff, zeugen nicht einmal ganz sicher von einem ernsten Bedürfnis, sich theologisch mit dem Heidentum aus-

[7] Vgl. Clemen a. a. O. 29 f. 61.
[8] Vgl. Bartmann a. a. O. 102.

einanderzusetzen, als wenn es merklich schon für ihn und seine Zeit die Bedeutung einer Konkurrenzreligion gehabt hätte; sie können auch als willkommene Redefiguren verstanden werden, die rein gelegentlich dem Apostel in die Feder flossen oder der von ihm beliebten Methode, sich, wie im Bilde vom Aus- und Anziehen des Menschen, antithetisch auszudrücken, dienen mußten“ [9].

2. Man behauptet, die Terminologie der Mysterien habe in sehr weitem Umfange den kirchlichen Sprachgebrauch bestimmt. Allein wir haben hier keineswegs eine bewußte oder gar berechnete Herübernahme zu erblicken, denn zu allen Zeiten hat die Kirche die heidnischen Mysterien aufs tiefste verabscheut. Vielmehr führte der Umstand, daß die betreffenden heiligen Handlungen als Mysterien empfunden wurden, ganz von selbst dazu, daß „man unbewußt zu den durch jahrhundertlangen Gebrauch geprägten und einen festen Bestandteil des griechischen Sprachschatzes bildenden Ausdrücken griff, die diese Auffassung in prägnanter Weise wiedergaben“ [10].

Gewisse Ausdrücke der Mysterienterminologie wurden allmählich auch in den christlichen Sprachgebrauch übertragen; so besonders von Klemens Alex. Die Anfänge dieser Erscheinung mögen in den Beginn des dritten Jahrhunderts zurückreichen; zu größerer Verwirklichung ist sie jedoch erst im vierten und fünften Jahrhundert gelangt. So wird vom 4. Jahrhundert ab das Wort Mysterion stehende Bezeichnung der christlichen Sakramente, speziell der Taufe und der Eucharistie.

Man überwindet den Gegner, indem man seine Sprache redet, aber die Worte mit einem höheren Inhalt erfüllt. So spricht z. B. Klemens von Alex. von einem „Schauen“ (ἐποπτεύειν) im Christentum. Hier ist es aber ein geistiges Schauen — in den Mysterien ist es ein Schauen von dramatischen Darstellungen und Bildern. Manche Ausdrücke sind übrigens trotz ihres mysterienhaften Charakters der allgemeinen Kultursprache entnommen, was auch gewöhnlich gar nicht beachtet wird. Die christliche Predigt, wurde bemerkt, konnte die Antike auch dadurch überbieten, daß sie den heidnischen Mysterien und Gebräuchen die christlichen Wahrheiten und Riten entgegenstellte. Eine solche „Oppositionspraxis“ darf schon für das älteste Christentum angenommen werden. Diese Methode hat schon der Apostel Paulus inauguriert. Er hat mit aller Schärfe die antiken Götzenopfer als „Tisch der Dämonen“ gekennzeichnet und diesem in wirkungsvoller Gegensätzlichkeit den „Tisch des Herrn“ gegenübergestellt (1 Kor 10, 14—21).

Ein Analogon für dieses Verfahren bietet Philo von Alexandrien. In der Septuaginta steht Deut 23, 18 (17) der Einschub: „Keine von den

[9] Bartmann, Dogma und Religionsgeschichte 88 f.
[10] Anrich a. a. O. 162.

Töchtern Israels soll in die Mysterien einweihen und keiner von den Söhnen Israels soll in die Mysterien eingeweiht werden." Getreu diesem Worte hält Philo das Mysterienwesen für Trug und Schwindel und die Teilnahme daran für eine große Sünde. Das Aufsuchen von Höhlen und Finsternis ist ihm Zeichen schändlichen Tuns; es sei bezeichnend, daß rechtschaffene Männer von diesen Weihen sich vielfach fernhalten, während Diebe, Räuber und liederliche Frauen aufgenommen werden, wenn sie nur den Weihepriestern und den Hierophanten Geld dafür bieten (De special. leg. I, 319—325). Philo lehnt hier das Mysterienwesen ab, gleichwohl gebraucht er einen Mysterienausdruck, indem er von Moses als „dem Hierophanten der Mysterien und dem Lehrer göttlicher Dinge" redet (De gigant. 54). Was also hier im hellenistischen Judentum Tatsache ist, konnte doch auch im ältesten Christentum Möglichkeit sein. Schon Ignatius von Antiochien (Ad Eph. 12, 2) bezeichnet die Christen mit einem antiken Mysterienwort als „Miteingeweihte" (*συμύσται*) des Paulus. Klemens von Alexandrien, dessen Sprache von Mysterienausdrücken ganz durchtränkt ist, stellt den antiken Mysterien in bewußter Gegensätzlichkeit „die Mysterien des Logos" gegenüber, die er mit den Fachausdrücken der Mysterien zur Darstellung bringt (Protr. XII, 119). Diese Art der Gegensätzlichkeit ist viel älter, denn Paulus hat sie bereits geübt (1 Kor 2, 7; Eph 3, 9 u. a.) und am Anfang des Johannes-Ev steht die Bezeichnung Jesu als des Logos[11].

3. Die heidnische Belastung des Urchristentums wird besonders aus dem Worte **„Wiedergeburt"** gefolgert. Das Bild von Tod und Wiedergeburt des Mysten spiele in den Kulten der alten Kulturvölker eine geradezu zentrale Rolle.

Aus der sogen. Mithrasliturgie wird folgende Stelle angeführt: „Herr, wiedergeboren verscheide ich, indem ich erhöhet werde, und da ich erhöhet bin, sterbe ich; durch die Geburt, die das Leben zeugt, geboren, werde ich in den Tod erlöst und gehe den Weg, wie du gestiftet hast, wie du zum Gesetze gemacht und geschaffen hast das Sakrament." Das sei die klarste und weitestgehende Anwendung des Bildes von Tod und Wiedergeburt, die wir in einem liturgischen Texte des Altertums besitzen[12].

Die Mysterien, behauptet man, seien eine Religion der Wiedergeburt gewesen. Das Evangelium Jesu kenne diese Lehre nicht. Wenn Paulus die Wiedergeburt lehre, so habe er sie den Mysterien entlehnt. Man beruft sich da speziell auf die Mysterien von Eleusis als die wichtigsten und bekanntesten; Zweck dieser Weihen sei die Wiedergeburt gewesen. Ja, der Zweck jeder Mysterienfeier sei die mystische Vereinigung mit der Gottheit durch einen sakramentalen Akt, der die Wiedergeburt garantieren soll.

Worin soll nun dieser Akt in den Eleusinien bestanden haben? In der Beantwortung dieser Frage gehen die Ansichten auseinander. Nach der einen Ansicht bestand der sakramentale Akt in der symbolischen

[11] Vgl. F. J. Dölger, Der heilige Fisch, Münster i. W. 1922, 546 ff.
[12] Dieterich a. a. O. 166.

Darstellung der Wiedergeburt. Darum müsse in der mystischen Lade ein Abbild des Mutterschoßes gewesen sein, durch dessen Berührung der Myste andeutete, daß er aus dem Schoße der Göttin hervorgegangen sei. Die in Eleusis verehrte Göttin war ja Demeter, die Mutter Erde; sie soll den Mysten nach seinem Tode wiedergebären zu einem neuen Leben[13].

Man behauptet, es sei heute kein Zweifel mehr darüber möglich, daß die cista ein weibliches Schoßbild barg, in dessen ehrfürchtiger Berührung der kultische Akt in Eleusis gipfelt. „Aus dem Glauben an die Muttergottheit geht das Bedürfnis des einzelnen hervor, sich das Mysterium der Kindschaft zu sichern, d. h. durch sakramentalen Akt Kind dieser Mutter zu werden für ein zweites Leben". Am deutlichsten spreche das der unteritalische Mysterienspruch aus: „Ich bin eingegangen in den Schoß der unterirdischen Königin"[14]. Das Wesentliche in der Demeterreligion sei immer der Glaube an die Muttergottheit, an die große Erdmutter. Es gelte darum, dieser Mutter Kind zu werden; bestimmte sakrale Handlungen bewirkten, daß diese unterirdische Mutter die Mutter des einzelnen Adepten wird. Das Sakrament verbürge ihm die Neugeburt zum seligen Leben in der Unterwelt als einem Kinde dieser göttlichen Mutter, die ihn als unsterblichen Gott neu gebiert (*θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βρότοιο*, wie es auf einem Goldplättchen eines unteritalischen Mysten heißt)[15].

In der Epoptie sei dann die heilige Hochzeit des Hierophanten mit der Priesterin begangen worden, die dem Mysten die Gewißheit seiner Wiedergeburt gegeben habe. Dies sei denn auch durch das Vorzeigen der gemähten Ähre, die aus dem Schoße der Erde hervorgegangen, bestätigt worden.

Nach einer anderen Ansicht wäre in Eleusis die Vermählung des Mysten mit der Göttin symbolisch dargestellt und dadurch seine Wiedergeburt bewirkt worden. Zu diesem Zweck mußte er das männliche Glied, das in der cista war, mit dem Mutterschoß, dessen Abbild im Korbe lag, in Verbindung bringen. Allein diese symbolische Handlung konnte doch keine Geburt bzw. Wiedergeburt des Mysten bewirken. Auch die Hierogamie des Hierophanten mit der Priesterin konnte eine Wiedergeburt des Mysten nicht symbolisieren, denn die Frucht derselben wurde als Brimos, d. i. Plutos verkündet.

Sinn und Zweck der Eleusinien kann also nicht eine Wiedergeburt des Mysten gewesen sein. Die Feier sollte zunächst reichen Getreidesegen sicherstellen, weshalb sie auch zur Zeit der Aussaat stattfand[16].

Was Pindar von einem „neuen Anfang" sagt[17], bezieht sich auf das Leben im Jenseits, nicht auf eine Wiedergeburt auf Erden. Diejenigen, die etwas derartiges in den Mysterien fanden, haben dies dem Christentum entlehnt.

[13] Kern a. a. O. 10.

[14] Körte bei Rohde-Eckstein 272.

[15] Vgl. Dieterich a. a. O. 143 f.

[16] Vgl. Lagrange, Rev. bibl. 38. Bd. (1929) 63 ff. 201 ff.

[17] Bei Clemens Alex. Strom. III, 3, 17: *ὄλβιος ὅστις ἰδὼν ἐκεῖνα εἶσ' ὑπὸ χθόνα — οἶδε μὲν βίου τελευτάν — οἶδε δὲ διόσδοτον ἀρχάν.*

Der Gedanke der Wiedergeburt soll auch bei anderen Kultgebräuchen mitgewirkt haben. So besonders bei der Verhüllung des Hauptes bei der Mysterienweihe, die ursprünglich den Tod des Einzuweihenden habe bedeuten sollen. Die eleusinischen und die dionysisch-orphischen Gemeinschaften kannten die Verhüllungszeremonien als Bezeichnung der Todesweihe. Wenn in griechischen Mysterienweihen nach dem „Sterben" immer die *παράδοσις τῆς τελετῆς*, die *ἐποπτεία* eintritt, wenn die Verheißung und Hoffnung einer *εὐτυχία* und *εὐδαιμονία* eines neues Lebens folgt, so sei doch ganz von selbst das Bild vom Sterben des alten Menschen und der Geburt eines neuen für den Sinn der liturgischen Handlung gegeben. Der Lustrationsritus, der hier und da in mannigfachen Reinigungszeremonien weiteren Ausdruck findet, z. B. in dem Bestreuen mit Kalk oder Bestreichen mit Lehm und darauffolgender Abwaschung, mache zugleich den Beginn des neuen *ἁγνὸς βίος* des Mysten aus, der nun ein *ὅσιος* sei. Das sei ja die Symbolik der Einweihung: Sterben und Wiedergeburt von Gott. Das sei auch der Sinn des liturgischen Spruches beim Einweihungsritus der Sabaziosmysterien: *ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον*[18].

Die Idee der Wiedergeburt soll also ursprüngliches Mysteriengut sein. Diese Ansicht ist indes nicht zutreffend. Die Idee der Wiedergeburt ist dem Urchristentum durchaus geläufig. Dies beweisen Stellen wie Jo 3,3 f.; Tit 3,5; Jak 1,18; 1 Petr 1,23. Insbesondere zeigt das Gespräch Jesu mit Nikodemus (Jo 3,3 ff.) diesen Gedanken in zentraler Bedeutung und Stellung. Ganz mit Unrecht hat man, weil das Wort Wiedergeburt bei Paulus nicht vorkommt, auch die damit gegebenen Gedanken dem Apostel absprechen zu dürfen gemeint. Denn wenn auch das Wort fehlt, die Sache ist da; vgl. Gal 6,15; 2 Kor 5,17; dazu das Bild vom Anziehen des neuen Menschen Eph 4,24; vor allem, was Paulus von den Wirkungen der Taufe sagt Röm 6,3 ff.; 1 Kor 6,11; 12,12 f.[19].

Zur Erklärung des Gedankens von der Wiedergeburt bedarf es keineswegs des Zurückgreifens auf Mysteriensprache und -kulte. Dagegen spricht nicht bloß die Zeit, sondern auch die ganz verschiedene Auffassung, die mit dem Worte verbunden ist. Von einer Wiedergeburt im christlichen Sinne, von einer Neuschöpfung des alten Menschen (Gal 6,15; 2 Kor 5,17) kann in den Mysterien keine Rede sein. Der Wiedergeburtsgedanke ist endlich auch zu allgemeinmenschlich, um zur Erklärung desselben auf Mysterieneinflüsse rekurrieren zu müssen.

Statt von den grundlegenden christlichen Erfahrungen aus hat man auch den bildlichen Ausdruck einer Wiedergeburt aus weit

[18] Vgl. Dieterich a. a. O. 167 ff.

[19] Vgl. die Zusammenstellung des gesamten Materials bei Harnack, Die Terminologie der Wiedergeburt, in: Texte u. Untersuch. 42. Bd., 3. Heft.

abliegenden heidnischen Mysterienkulten erklären wollen. Zu betonen ist übrigens, daß Paulus nur an einer einzigen Stelle dieses Bild gebraucht, nämlich Tit 3, 5. Sonst gebraucht er verwandte Bilder wie das eines „neuen Menschen", einer „neuen Kreatur". Die Gedanken des Paulus in diesem Punkte sind also nicht durch ein anderswoher geholtes Bild von einer Wiedergeburt ins Leben gerufen. Außerhalb der paulinischen Schriften kommt das erwähnte Bild nur 1 Petr 1, 3 und 23 vor; sonst ist es die bildliche Vorstellung einer Geburt, die wir antreffen („von neuem" oder „von oben geboren werden", „von Gott geboren werden", oder „Gott hat uns geboren" wie Jak 1, 18), — ein bildlicher Ausdruck, der besonders naheliegen mußte, wenn man von dem Christen als einem Kinde Gottes sprach. Die geistige Geburt mußte im Verhältnis zu der natürlichen Geburt unwillkürlich als eine Wiedergeburt gedacht und bezeichnet werden. Hierzu kommt, daß das Bild einer Wiedergeburt in ausgedehntem Maße und in äußerst verschiedener Bedeutung innerhalb der damaligen philosophischen und religiösen Literatur Verwendung fand; so wird das Tit 3, 5 verwendete Wort *παλιγγενεσία* von den Pythagoräern für die Seelenwanderung, von den Stoikern für die Wiedergeburt der Natur nach der *ἐκπύρωσις*, von Philo von dem Leben nach dem Tode und für die Welterneuerung nach der Sintflut, von Josephus für die nationale Wiedergeburt nach dem Exil erklärt. Mt 19, 28 wird es auf die Weltvollendung angewandt, also ohne jegliche Verbindung mit den Mysterienkulten. Und das Bild kommt nicht nur in der religiösen Literatur der damaligen Zeit vor, sondern wird überhaupt auf dem religiösen Gebiete allgemein gebraucht. Es ist daher nicht die geringste Veranlassung vorhanden, diesen bildlichen Begriff des N. T. aus seinem übrigens erst später zu belegenden Gebrauch innerhalb der Mysterienkulte beleuchten und erklären zu wollen. Der Ausdruck „Wiedergeburt" mußte den neutestamentlichen Schriftstellern sehr naheliegen, wenn sie ausdrücken wollten, daß die Christen durch ihr Verhältnis zu Christus in ihrem Innern das Wirken schöpferischer oder umschaffender Kräfte fühlten. Aus diesen Erfahrungen heraus ist das Bild zu verstehen; denn durch diese erhielt die neutestamentliche Vorstellung der Wiedergeburt ihre besondere Prägung. — Wenn 1 Petr 1, 23 und Jak 1, 18 von einer Wiedergeburt durch das Wort die Rede ist, so darf man deshalb keine magischen Vorstellungen in den Begriff der Wiedergeburt im N. T. hineinlegen [20].

Eine Entlehnung der Wiedergeburtsvorstellung aus der heidnischen Mysterienwelt anzunehmen ist auch ganz überflüssig, weil verwandte Gedanken schon im A. T. sich finden, die neutestamentlichen Schriftsteller aber, vor allem Paulus, in erster Linie immer an alttestamentliche Vorstellungen anknüpfen. Übrigens läßt sich auch aus vorchristlicher heidnischer Zeit nirgends eine adäquate Parallele ausfindig machen. Endlich ist noch besonders zu beachten, daß die Inschriften, die diesen Gedanken zum Ausdruck bringen, erst aus relativ später Zeit stammen. So ist das Datum der Inschrift arcanis profusionibus

[20] Vgl. Torm a. a. O. 191 ff.

in aeternum renatus das Jahr 376 n. Chr. Wenn es sodann in Inschriften aus derselben Zeit heißt: „wiedergeboren auf 20 Jahre" oder iterato viginti annis expletis taurobolio repetito, so ist damit ohne weiteres erwiesen, daß diese „Wiedergeburt" wesentlich verschieden ist von der Wiedergeburt in den neutestamentlichen Schriften. Gegen die Herleitung der christlichen Wiedergeburtsvorstellung aus den heidnischen Mysterien sprechen sonach die schwersten chronologischen und sachlich inhaltlichen Bedenken [21].

Einer die schwersten Fehler vieler religionsgeschichtlichen Untersuchungen liegt darin, daß man mit der Zeit geradezu spielt. „Man fühlt sich kaum bemüßigt, festzustellen, für welche Zeit der angenommene Mysterienausdruck oder Mysterienbrauch denn nachgewiesen ist. Es wäre von besonderem Interesse, zu erforschen, wie oft bisher in stärkster Betonung hervorgehoben wurde, daß die Mysterien bereits eine Wiedergeburt kannten, so daß man auch von einem renatus in aeternum sprechen konnte. Wie oft ist mit einer solchen Behauptung der Anschein erweckt worden, als ob längst vor der Wiedergeburtslehre der Apostel Paulus und Johannes ähnliches in den Mysterienreligionen vorhanden gewesen wäre! Die Zeit der in Frage stehenden Inschrift (376 n. Chr.) und die Möglichkeit umgekehrter Beeinflussung wurde gänzlich außer acht gelassen" [22].

II. Es wird sodann auf gewisse **Lehren** des Urchristentums verwiesen, die ursprünglich Mysteriengut sein sollen. So soll vor allem die Lehre von der Auferstehung Jesu aus den Mysterien stammen, denn in denselben sei ja Unsterblichkeit den Eingeweihten verheißen worden als Frucht der Auferstehung des Gottes. Im Hintergrund dieser Lehre stehe die Figur eines sterbenden und auferstehenden Gottes, die den Jüngern Jesu bereits durch das Judentum nahegelegt worden sei. So werden wir denn an die ägyptischen und eleusinischen, an die Dionysos- und Adonismysterien erinnert [23]. Die Vorstellung von einem sterbenden und auferstehenden Erlösergott habe in der Religionsgeschichte eine große Rolle gespielt. Man hat darum behauptet: „Im Mittelpunkte vieler und gerade der bedeutendsten Kulte stand die Gestalt eines Erlösergottes, der nicht wie der höchste Gott, ‚der Alte der Tage', in ewiger Ruhe über den Sternen waltet, sondern der durch Geburt, Leiden und Sterben mit dem Menschenlose verflochten war, und der nun, siegreich vom Tode erstanden, auch seinen Verehrern Rettung vom Tode und ewiges Leben im Jenseits verbürgte. In der mystischen Vereinigung mit der Gottheit durch heilige Riten,

[21] Vgl. Meffert a. a. O. 710 f.

[22] Dölger, in: Theol. Revue XV (1916), 437.

[23] Vgl. H. Gunkel, Zum religionsgeschichtl. Verständnis des Neuen Testamentes, Göttingen 1903, 78. Pfleiderer, Das Christusbild des urchristl. Glaubens, Berlin 1903, 62 f.

Taufen und Mahlzeiten glaubte man der Erlösung durch sie teilhaftig zu werden." Weiterhin wird dann behauptet, die Vorstellung eines sterbenden und auferstehenden Messias sei schon irgendwie gegeben gewesen und nur auf Jesus angewendet worden [24]. Den Beweis für diese kühne Behauptung bleibt aber der Verfasser schuldig. Das Ganze ist reine Phantasie. Von einem Erlösergott, wie ihn das Christentum verehrt, ist in den Mysterienreligionen nicht die geringste Spur zu entdecken; eine solche Persönlichkeit kommt in keinem Mysterium vor. Von einem Erlösertod für die Sünden der Menschen ist keine Rede; die Erlösung, die dort allenfalls in Aussicht gestellt wird, ist in einem ganz anderen Sinne zu verstehen [25].

Der vorliegende Fall rechtfertigt die Bemerkung: „Auf Beweise, wie sie die streng historische Wissenschaft fordert, läßt sich diese phantasiemäßig operierende Religionsgeschichte überhaupt nicht ein. Sie verlangt einfach, daß man ihren gnostischen Entwicklungsgängen folgt und das Ganze mit seinen Einzelheiten als geschichtlich feststehende Tatsachen und Wahrheiten annimmt" [26].

Abgesehen davon, daß für jene Behauptung keine Beweise vorgebracht werden, stimmt die Sache mit den sterbenden und auferstehenden Erlösergottheiten nicht genau; die Vorstellung von diesen Göttern ist ganz anders geartet und hat auch keine volle Analogie zum Christentum. Denn keiner dieser Götter stirbt und steht so wieder auf, wie es von Christus berichtet wird. Osiris z. B. wird zerstückelt, gefunden, zusammengesetzt und neu belebt; sodann wird er Herrscher in der Unterwelt, während in der Oberwelt Horus herrscht. Auch in den Attismysterien kann von einer Auferstehung des Gottes keine Rede sein, da es sich ja um einen Naturmythos handelt, um das Sterben und Wiedererwachen der Natur bzw. der Vegetation; auf den heißen Sommer, in dem der Gott stirbt, pflegt auch nirgends sofort das Frühjahr zu folgen. „Daß in diesen Mysterien eine Auferstehung gelehrt worden sei, ist nicht absolut sicher" (Gruppe).

In den Mysterien gibt es keine wirkliche Auferstehung. Kore ist nicht gestorben, sondern bloß in die Unterwelt entführt worden.

[24] M. Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den oriental. Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum (Religionsgeschichtl. Volksbücher I, 16) Tübingen 1908, 34 f.

[25] Vgl. Apulejus, Metamorph. XI, 25.

[26] Bartmann a. a. O. 44. Auch von anderer Seite wurde das Werkchen von M. Brückner als typisch hingestellt und dazu bemerkt: „Welcher Appretur müssen die Mythen und Riten der betreffenden Kulte unterworfen werden, bis dieser allgemeine Satz (vom sterbenden und auferstehenden Gottheiland) möglich wird! Wo steht etwas vom Sterben und Auferstehen des Mithra?" Schweitzer, Geschichte der paulin. Forschung 151 Anm.

Osiris selbst herrscht als König in der Unterwelt; sein Grab wurde in Abydos verehrt; von einer Auferstehung ist keine Rede. Bei Attis wird von keinem einzigen Schriftsteller eine Auferstehung erwähnt. Auch die von Firmikus Maternus (21, 1) mitgeteilte Formel: „Getrost ihr Mysten, da der Gott gerettet ist, wird auch uns aus Nöten Rettung werden", hat schwerlich den Sinn einer Auferstehung; sie stammt zudem aus dem vierten christlichen Jahrhundert und ist wohl im bewußten Gegensatz zum Christentum entstanden; wahrscheinlich hat Firmikus die Osirismysterien im Auge, da er zu dem Mysten sagt: tu iacentia lapidis membra componis [27].

Es läßt sich nicht nachweisen, daß die christliche Urgemeinde in Jerusalem Anschauungen aus den Mysterien aufgenommen hat oder auch nur für derartige Vorstellungen empfänglich war. Vielmehr muß es als zweifelhaft erscheinen, ob die Apostel und Jünger Jesu sich für jene Kulte soweit interessiert hätten, um sie zur Erklärung des eigenen Glaubens zu verwenden. Es liegt eher nahe, anzunehmen, daß sie solchen Analogien aus dem Wege gegangen wären [28].

Was die Mysterien des Adonis anlangt, schreibt ein Fachmann: „Daß der Adoniskult mit seiner Todes- und Auferstehungsfeier einen Einfluß ausgeübt habe auf die Entstehung oder auf die Form des christlichen Glaubens an den Auferstandenen, ist wiederholt angenommen, aber noch an keinem Punkte nachgewiesen worden. Keine Kombinationen haben es bisher wahrscheinlich gemacht, daß in den Kreisen des palästinensischen Judentums, wo man zuerst den Glauben an den Auferstandenen bekannte, Vorstellungen des Adonisdienstes lebendig gewesen sein sollten" [29].

Würde man sich die Dinge genauer ansehen und unbefangen betrachten, dann würde man auch den großen Unterschied wahrnehmen, der nun einmal zwischen dem Auferstehungsgedanken der Mysterien und der Auferstehung Christi vorhanden ist; in den Mysterien wird das alljährliche Sterben und Wiedererstehen einer Vegetationsgottheit gefeiert und nicht die einmalige Auferstehung einer geschichtlichen Persönlichkeit. Die Tatsache der Auferstehung Jesu ist in der Religionsgeschichte völlig analogielos.

Man hat hier auf folgende Unterschiede hingewiesen: Wenn ein Einfluß auf das älteste Christentum stattgefunden hätte, so müßten wir vor allem eine Ähnlichkeit des Brauches konstatieren. Die älteste Zeit zeigt aber keinen Hauch der Stimmung, die dem Adonis- und Attiskult eigen ist. Wo ist hier etwas von der leidenschaftlichen Totenklage der Frauen zu verspüren, wo etwas von dem jähen Umschlag der Stimmung in den tollen Orgiasmus, der das Merkmal jener uralten Naturkulte ist?

[27] Vgl. P. Lagrange, in: Rev. bibl. XVI (1919) 448 f.

[28] J. Weiß, Urchristentum, Göttingen 1914, 70.

[29] Baudissin, Adonis und Esmun, Leipzig 1911, 522, bei Meffert a. a. O. 689.

Vollends die Mythen des Adonis und Attis haben auf Christus auch nicht in einem einzigen Zuge abgefärbt. Wo sind die Parallelen zu dem Tod des Adonis durch einen Eber, zu der Entmannung des Attis? In all diesen Kulten und Mythen ist der göttliche Held der Geliebte einer Göttin: Tammuz — Ischtar, Adonis — Aphrodite, Attis — Magna Mater, Osiris — Isis — und das Pathos dieses Todes ist immer der bittere Verlust, den die Geliebte erleidet. Ihr Jammer, ihr Suchen des Leichnams — das ist der eigentliche Inhalt des Dramas, das die Gläubigen miterleben. Nichts davon in der Geschichte Christi. Es mag wohl sein, daß schon jemand die Maria Magdalena, die den Leichnam Jesu sucht, an diesen religionsgeschichtlichen Platz gestellt hat; er soll aber nicht verlangen, ernst genommen zu werden. Attis und Adonis sind Jünglinge im zarten Alter, daher das Rührende ihres Todes: wo ist im Urchristentum dieser Zug angedeutet? Vor allem fehlt in jenen Mythen gänzlich das Begrabenwerden und Auferstehen. Dieser unterscheidende Zug der christlichen Anschauung kann also nicht von dort übernommen sein. Zum mindesten hat also der Mythus den festen geschichtlichen Zug der Grablegung nicht vernichten können. Die normale Todeszeit des Tammuz, Adonis und Attis ist der Spätsommer, wenn die Vegetation dahinstirbt, die Auferstehungszeit ist der Frühling. Wenn die evangelische Überlieferung ohne allen Tatsachenzwang ganz frei hätte arbeiten können, so hätte nichts im Wege gestanden, den Tod Christi in den Herbst, seine Auferstehung ins Frühjahr zu verlegen. Die Zeit des Todes Jesu erklärt sich ganz einfach historisch; die mythisch-astrale Methode versagt hier völlig [30].

Es ist merkwürdig, wie manche in wenig besonnene Verallgemeinerungen sich verlieren, sobald sie auf das Verhältnis des Christentums zu anderen Kulten zu sprechen kommen. „Daß es falsch ist, aus der Ähnlichkeit bestimmter Vorstellungen und Gebräuche ohne weiteres ihren ursächlichen Zusammenhang zu folgern, hat die Völkerpsychologie längst zur Genüge nachgewiesen, wird aber nicht selten wieder vergessen“ [31]. Ein Beispiel möge dies illustrieren. Unter den jährlich sich wiederholenden Erscheinungen der Natur gibt es keine, die so augen-

[30] J. Weiß, Jesus von Nazareth, Mythos oder Geschichte? Tübingen 1910, 32 ff. Hepding (a. a. O. 166) sagt zu der Auferstehungsfeier des Attis: „Die Schauer der Nacht waren sehr geeignet, die Phantasie der Gläubigen noch mehr zu erregen und ihren Enthusiasmus zu steigern, so daß sie, wenn endlich die Stunde gekommen war, wo der Oberpriester ‚des Gottes voll‘ die ersehnte Botschaft meldete: ‚Attis ist wiedergekehrt aus dem Totenreiche, freuet euch seiner Parusie‘, dann wohl alle die Nähe des auferstandenen Gottes fühlen, und ihn, den sie eben noch als den Toten mit wilder Klage beweinten, nun ebenso mit wildem Jubel begrüßten.“ Dazu bemerkt J. Weiß (a. a. O. 35 A.): „Für das Gemälde gibt Hepding keinen Quellenbeleg an; sollte dies etwa nur eine Phantasie sein, die wieder von der späteren christlichen Osterfeier befruchtet wäre?“ — Solche Produkte einer von christlichen Ideen und Gebräuchen befruchteten Phantasie ließen sich wohl noch viele anführen.

[31] Gehrich in: Cumont, Die orientalischen Religionen², S. XXI.

fällig den Gedanken an Tod und Auferstehung wach werden lassen wie das Verschwinden und die Wiederbelebung der Vegetation im Herbst und Frühling. Es ist darum kein Wunder, daß ein so wesentliches, auffallendes und allgemeines Phänomen, indem es an ähnliche Gedanken erinnert, auch zu ähnlichen Kulten in vielen Ländern Veranlassung gab [32].

Nach den zuversichtlichen Behauptungen der Religionsgeschichtler sollte man meinen, daß der Tod und die Auferstehung eines Gottes auch im Mittelpunkt des religiösen Interesses gestanden und daß somit der Gedanke der Auferstehung von den Toten für die antike Welt nichts Befremdendes gehabt hätte. In Wirklichkeit verhält es sich ganz anders. Als nämlich Paulus in Athen über die Auferstehung Jesu predigte, wurde diese Lehre als etwas durchaus Neues empfunden (Apg 17, 18 ff.). Paulus knüpft auch hier nicht an den Mysterienglauben an. Das Sterben und Auferstehen eines Gottes hätte der Vorstellung der Griechen sicher keine Schwierigkeit bereitet; das kannten sie zur Genüge aus ihren Göttermythen. Gleichwohl haben sie über die Verkündigung Pauli vom gekreuzigten und auferstandenen Christus gehöhnt; sie erschien ihnen als eine Torheit. Die religionsgeschichtliche Betrachtung geht aber an dieser Tatsache stillschweigend hinweg. Celsus sodann, der sonst mit Vorliebe heidnische Analogien zuungunsten des Christentums vorzubringen suchte, konnte auffallenderweise Parallelen zu der Auferstehung Christi nicht in den ihm bekannten Religionen, sondern nur im Gebiete des nichtreligiösen Mythus ausfindig machen; auf die Mysteriengötter und ihre „Auferstehung" geht er mit keiner Silbe ein [33]. Warum hat nun Celsus, statt auf fabelhafte Persönlichkeiten zurückzugreifen, nicht lieber die allen bekannten Mythen ins Feld geführt? Der Grund ist wohl darin gelegen, daß ein großer Teil der damaligen Heidenwelt in jenen Mythen mit ihren Auferstehungsriten nur die sinnliche Darstellung eines Naturprozesses, nur das Absterben und Wiederaufleben der Natur sah; es wäre aber sinnlos gewesen, diesen Naturvorgang der Auferstehung einer bestimmten historischen Persönlichkeit an die Seite stellen zu wollen [34].

Der Osterglaube des Christentums hatte eine ganz andere Grundlage, als die den Mysterien zugrunde liegende Mythologie zu bieten vermochte. Mit dem Handeln und Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu stehen wir auf dem festen Boden einer Geschichte, die in ihrer Bedeutung aus sich selbst erklärt werden muß

[32] Frazer-Bauer a. a. O. 491 f.
[33] Vgl. Origenes, C. Cels. III, 26.
[34] Vgl. Meffert a. a. O. 643.

und nicht in innerer Beziehung zu außerchristlichen Anschauungen steht. „Jesus ist auferstanden, und das ist der weltgeschichtliche Wendepunkt aller Zukunftshoffnung der Menschheit." Die Mythen in fremden Religionen werden eine Anknüpfung für das christliche Verständnis des Todes Jesu dargeboten haben. Ebenso ist es ein Fortschritt in der Entwicklung der Menschheit auf das Christentum hin, wenn bei seinem Eintritt die Sehnsucht nach Erlösung die Welt erfüllte. Aber was bis dahin stille oder auch laute und deutliche Hoffnung und Sehnsucht war, ist in der geschichtlichen Person Jesu, in der Fülle der Zeit, geschichtliche Wirklichkeit geworden. Diese Gedanken und Anschauungen des Christentums haben zwar ihre Analogie auch in anderen Religionen, im Christentum aber sind sie in der Person Jesu fest verankert" [35].

„Darin bestand eben der immense Vorteil des Christentums anderen Religionen gegenüber, daß es auf der historischen Persönlichkeit Christi und der absolut sichergestellten Doppeltatsache von seinem Tode und seiner leiblichen Auferstehung aus dem Grabe beruht." Man begreift daher den siegesfrohen Sarkasmus, womit sich die christlichen Apologeten über derartige Parallelen lustig machen. Der Priester, der nach der Rettung seines Gottes den Mysten die Kehle salbt und sie zum Jubel auffordert, wird von Firmikus Mat. verspottet (De errore prof. relig. 22, 2): „Was forderst du die Unglücklichen zur Freude auf? Warum treibst du die betrogenen Menschen zum Jubel an? Welche Hoffnung, welches Heil versprichst du in verhängnisvollem Wahn? Warum verführst du sie mit einer falschen Vorspiegelung? . . . Du begräbst ein Idol, beklagst ein Idol, trägst ein Idol aus dem Grabe und du Unseliger freust dich, wenn du das getan hast" [36].

In den Mysterien handelt es sich hauptsächlich um Kulte, in denen die Vernichtung und Wiederbelebung der Vegetationsgottheiten dargestellt wird; die alljährlichen Feiern galten ursprünglich dem Sterben und Wiedererwachen der Natur. Erst später wurden diese Kulte in den Dienst der griechischen Erlösungsidee gestellt. Niemals aber wird behauptet, daß diese Mysteriengötter zur Erlösung der Menschen von Schuld und Sünde gestorben seien. Dem Hellenismus fehlte überdies der furchtbare Ernst der Predigt von Schuld und Sühne. Das Neue, das die christliche Religion brachte, war sittliche Erlösung, der Glaube an die Sühne der Schuld durch den Opfertod der gottmenschlichen Person Jesu.

Die Vorstellung von einem für die Menschheit leidenden und sterbenden Gott ist den antiken Mysterien ganz fremd. Der Tod der Mysteriengötter hat keine soteriologische Bedeutung, geschweige eine universale Wirkung; keine Spur von einer derartigen Auffassung

[35] Vgl. Feine a. a. O. 104.

[36] Vgl. Blötzer, in: Laacher Stimmen, 72. Bd. (1907) 48 f.

oder Wertung der Passion eines solchen Gottes wie etwa des Dionysos oder Osiris. Diesen Mysterien wird eine Bedeutung vindiziert, die sie tatsächlich nicht hatten; nirgends ist die Rede davon, daß die Eingeweihten auf Grund des Todes dieser Götter gerettet werden sollten [37].

III. 1. Nirgends glaubt die religionsgeschichtlich eingestellte Kritik den bestimmenden Einfluß der heidnischen Mysterien auf das Christentum so leicht und sicher erweisen zu können wie bei den Sakramenten. Die **christlichen Sakramente** seien es in erster Linie gewesen, durch welche eine Art religiöser Materialismus, die „Sakramentsmagie", aus den Mysterien ins Christentum eingedrungen seien. Die wichtigsten Kulthandlungen der christlichen Kirche, Taufe und Abendmahl, seien zu Mysterien geworden, über deren Form und Gestalt geheimnisvolles Schweigen beobachtet wurde. Die Einzuweihenden hatten sich durch Fasten und geschlechtliche Enthaltsamkeit darauf vorzubereiten. Dazu kamen die Vorstellungen über ihre magische Wirkung, ihre sündenreinigende und unsterblichmachende Kraft usw. [38]. Die christliche Religion und ihr Gottesdienst seien später immer tiefer in das Dunkel des Mysteriums hineingezogen worden. Es sei dies z. T. ein bewußter Vorgang: die Kirche will durch Anpassung an das Heidentum dessen Mysterien auffangen [39].

Die urchristliche Form der Tauf- und Abendmahlsfeier bot allerdings einzelne Momente, die einem geborenen Griechen eine bewußte oder unbewußte Einreihung derselben in die Kategorie der Mysterien nahelegen konnte. Das Taufbad hatte seine Parallele an dem die Einweihung einleitenden Reinigungsbade, dem ebenfalls, wie wohl bald der Taufe, ein vorbereitendes Fasten vorausging [40]. Das Herrenmahl hatte ebenfalls eine Parallele in den sakralen Mahlzeiten der heidnischen Mysterien. Die Geschlossenheit der Versammlung und die nächtliche Stunde derselben hat den Anlaß gegeben, die christlichen Gemeinden unter den Gesichtspunkt mysteriöser Thiasoi zu befassen. So spricht Lucian (Peregrin. 11) von einem christlichen Thiasarchen und nennt das Christentum eine „neue Weihe"; insbesondere liegt den bekannten Verleumdungen der christlichen Zusammenkünfte die Auffassung derselben als eines mit scheußlichen Initiationen verbundenen unsittlichen Mysteriendienstes zugrunde [41].

[37] Vgl. Lagrange, in: Revue bibl. 29. Bd. (1920) 420 ff. P. Feine, Jesus, Gütersloh 1930, 209 ff.

[38] Vgl. De Jong, a. a. O. 183 f.; O. Seeck a. a. O. 177.

[39] J. Geffken a. a. O. 233 f.

[40] Didache 7, 4; Justin., Apol. I, 61; Tertull., De je jun. 16.

[41] Justin, Apol. I, 29; Minut. Fel. 8, 4; 9, 4. 5; 30, 1; Tertull. Apol. 7 sq., Ad nat. I, 7, 15; vgl. Anrich a. a. O. 110.

Die Analogien zwischen den beiderseitigen sakralen Riten sind schon den ältesten christlichen Schriftstellern aufgefallen. So schreibt Tertullian (Praescr. 40): Der Teufel tauft nämlich auch, natürlich seine Gläubigen und Getreuen; er verheißt Sühnung der Sünden in Kraft eines Bades. Mithra bezeichnet seine Kämpfer auf der Stirn, feiert eine Darbringung von Brot usw. In bezug auf das eucharistische Mahl hatte bereits Justinus Martyr (Apol. I, 66) gesagt: Dieselbe Handlung lassen die bösen Dämonen in den Mithrasmysterien vollziehen, denn dort werden Brot und ein Kelch mit Wasser unter gewissen Formeln aufgestellt (vgl. Apol. I, 62; I, 54; Dial. 69. 70).

Fragt man aber nach der Gestalt der den christlichen Sakramenten entsprechenden Bräuche und Riten in den Mysterien, so bekommt man von den Religionsgeschichtlern selbst einen sehr mageren Bescheid. Sie gestehen selbst, daß man darüber im Grunde wenig Sicheres wisse. Einiges stamme aus späterer Zeit, vom zweiten Jahrhundert an, was jedoch wieder nicht sicher in ältere Zeit zurückdatiert werden könne. Die Sache wird aber meist ohne alle Zeitbestimmung dargestellt, so daß es den Anschein erweckt, als hätte es auf diesem Gebiete gar keine Entwicklung oder Beeinflussung gegeben. Es wird zugegeben, daß wir am genauesten das sakramentale Mahl der alten Christengemeinde kennen. Deutlicher und realer, als hier Paulus und Johannes reden, könne nicht wohl geredet werden[42]. „Aber wenn dies nun einen eigenartigen Charakter besitzt, der es damit aus der Reihe der anderen Kultmahle heraushebt? Man kann doch nicht vom christlichen Kultmahl Rückschlüsse machen auf Religionen, die auf ganz anderer Grundlage erwachsen sind als das Christentum“[43]. Tatsächlich nun besitzt das christliche Abendmahl einen spezifischen, von allen heidnischen Kultmahlen wesentlich verschiedenen Charakter.

Der Versuch, Taufe und Abendmahl aus den heidnischen Kulten abzuleiten, scheitert schon an dem wesentlichen Unterschied zwischen den christlichen Sakramenten und allem, was an Analogem im Heidentum beigebracht werden kann; denn in den heidnischen Kulten und Riten tritt „eine magische, naturhaft-mechanische Wirksamkeit“ offen zutage, während bei den christlichen Sakramenten die Wirksamkeit zwar an äußere Zeichen oder Handlungen geknüpft, zugleich aber religiös-sittlich bedingt ist. Er scheitert sodann an der geschichtlichen Tatsache der Einsetzung und Anordnung der Sakramente durch Christus selbst, ohne welche ihre Wertschätzung in der Urgemeinde unbegreiflich bliebe. Die Sakramente gehören zu den Urbestandteilen des Christentums. „Daß die Zeremonien

[42] Dieterich a. a. O. 188.
[43] Feine, Der Apostel Paulus 81.

in der Spendung der Sakramente eine Beeinflussung durch die Kulturumgebung erfahren, ist bei einer Kirche, die mitten in der Welt und im Volksleben steht, ohne weiteres klar." Das aber wird nur dort als Beweis der Herkunft des Sakramentes an sich ausgegeben und betrachtet werden können, wo man Form und Inhalt, Schale und Kern nicht unterscheiden kann [44].

2. Selbstverständlich soll es wieder der Apostel Paulus gewesen sein, der die christlichen Sakramente aus den Mysterien in das Christentum eingeführt und ihre Feier nach den Mysterienkulten gestaltet habe. Die dort herrschenden Vorstellungen von der Einigung mit der Gottheit durch Initiationsakte und Genuß geweihter Speise, von den magischen Kräften des Wortes in Abendmahl und Taufe seien wahrscheinlich schon für Paulus in Betracht zu ziehen. Denn des Apostels Christusmystik sei den Stimmungen der gleichzeitigen Mysterienreligionen verwandt, und es entspreche der Art, wie die Mysterienkulte Leiden und Erlösung des Gottes und seiner Gläubigen parallelisieren, wenn der Gläubige nach Paulus in Christus lebe und leide, mit ihm in der Taufe begraben, gestorben und auferweckt sei. Aber auch schon die kirchliche Einrichtung des Kultmahles möge nach dem Vorbilde heidnischer Kulte eingeführt worden sein [45].

Demgegenüber ist mit Recht folgendes geltend gemacht worden: Hätte Paulus wirklich die griechische naturhafte Mystik von Erlösung und Sakramenten in das Urchristentum einzuführen versucht, so wäre das in der Tat etwas gewaltig Neues gewesen. Einen solchen Neuerer hätte das junge Christentum nicht ertragen. Und doch ist es weder die Christologie, noch die Mystik, noch die Sakramentslehre, sondern allein die Stellung des Apostels zum Gesetz gewesen, welche in der ältesten Gemeinde Anstoß erregt hat. Wenn man bedenkt, mit welcher Energie, mit welcher Geringschätzung und mit welchem Abscheu der Apostel von allem heidnischen Wesen sich abwendet, wird man es für ganz unmöglich halten, daß er auch nur indirekt und durch analoge Ausdrücke oder Ordnungen Elemente aus den Mysterienreligionen in die christliche Taufe und das christliche Kultmahl eingeführt, daß er für diese feierlichen christlichen Handlungen bei Gebräuchen der Mysterienweihe und Theurgie Anleihen gemacht haben soll. Von geheimnisvollen Weihen weiß die paulinische Theologie auch rein gar nichts. Die Sakramente sind dem Apostel übernatürliche Gnadenmittel. Ohne realen Supranaturalismus ist die Christusreligion überhaupt

[44] Meffert a. a. O. 744 f.

[45] P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum[3] (Tübingen 1912) 224.

nicht zu verstehen. Den hat sie aber nicht aus den Mysterienreligionen herübergenommen [46].

Sodann ist zu beachten: In der Sakramentslehre ist Paulus nicht original, sondern sowohl in seiner Lehre von der Taufe wie vom Abendmahl steht er auf dem Boden der Lehre der Urgemeinde. Schon a priori darf man aussprechen, daß die Urgemeinde es nimmermehr geduldet hätte, wenn Paulus den Akt der Aufnahme in die Christengemeinde formell oder inhaltlich anders gestaltet hätte als es ihre Ordnung war, oder wenn er an der Abendmahlsfeier Änderungen vorgenommen oder ihr eine andere Deutung gegeben hätte. Die Meinung, daß erst Paulus dem Sakramentalen Eingang in die christliche Religion verschafft habe, muß als historisch unrichtig bezeichnet werden. Paulus hat Taufe und Abendmahl als Sakramente im Christentum bereits vorgefunden. Aber auch die urchristliche Gemeinde hat sie nicht geschaffen, sondern als Stiftungen Christi betrachtet. Die christlichen Sakramente stehen auch so hoch über den verwandten außerchristlichen Bräuchen und Riten, wie die Person Christi die Gottheiten übertrifft, mit denen jene Sakramentsbräuche verbinden wollten [47].

Auch hier spricht die Zeit, das chronologische Moment gegen einen Einfluß auf die Sakramentsvorstellungen des N. T. seitens der Mysterien. Man kann freilich die Existenz orientalischer Mysterienkulte in der vorchristlichen Zeit nachweisen, aber eine ausgedehnte Verbreitung kann man erst im zweiten Jahrhundert n. Chr. aufweisen; erst zu diesem Zeitpunkt gelingt es ihnen, trotz der früheren Unterdrückung Boden zu gewinnen. „Die Frage ist nicht die, wieweit die Mysterienkulte früher dagewesen sind, sondern ob sie so allgemein verbreitet gewesen sind, auch in den Gegenden und geistigen Umgebungen, in denen das Christentum entstanden ist, daß eine Beeinflussung wahrscheinlich ist" [48].

[46] Vgl. Feine a. a. O. 54. 123.

[47] Feine a. a. O. 336 ff.

[48] Torm a. a. O. 193. Ed. Meyer hat in „Ursprung und Anfänge des Christentums" III, 393 von der Vorstellung einer allgemeinen Verbreitung der Mysterienkulte in vorchristlicher Zeit bestimmt Abstand genommen. Reitzenstein hat in „Die hellenist. Mysterienrelig." 92—137 ihn zu widerlegen versucht, aber gerade ohne zwischen dem Vorkommen und der Verbreitung der Mysterienkulte scharf zu unterscheiden. Heitmüller hilft sich gegenüber der fehlenden Bezeugung der Verbreitung der Mysterien mit der Bemerkung: „Das junge Christentum lebte in einer Luft, die mit Mysterien-Bazillen geschwängert war" (Taufe und Abendmahl bei Paulus [1903] 52). Dazu wurde treffend bemerkt: „Mit Bazillen statt mit Texten zu arbeiten, ist nicht ansprechend" (Torm a. a. O. 193, A.).

Dazu kommt, daß es als unwahrscheinlich anzusehen ist, daß ein Jude wie Paulus, der zu Gamaliels Füßen erzogen war, an einem Mysterienkult jemals teilgenommen oder überhaupt irgendwelches Interesse gehabt haben sollte, mit Derartigem nähere Bekanntschaft zu stiften. „Historisch-kritische Erwägungen lassen es also als unwahrscheinlich erscheinen, daß sakramentale Vorstellungen durch eine Einwirkung von seiten der Mysterienkulte in die christlichen Gemeinden der apostolischen Zeit eingedrungen sein sollten. Aber selbst wenn man die genetische Frage auch anders beantwortet, wird es falsch sein, die sakramentalen Vorstellungen in der Gestalt, wie sie im N. T. vorkommen, mit Hilfe von Analogien aus den Mysterienkulten zu erklären." Denn der Unterschied ist hier so groß, daß die Ähnlichkeit im Vergleich hiermit fast verschwindend gering ist. In den Mysterienkulten handelt es sich um ein Sterben, das nur scheinbar vor sich ging, die Christen dagegen gedachten eines wirklich Gekreuzigten. Die neutestamentlichen Gedanken sind in erster Linie aus dem N. T. selber zu erklären, nicht aus helleniſtiſchen Analogien und Parallelen. Es ist endlich hervorzuheben, daß Paulus eine Parallele zu dem Abendmahl nicht in den Mysterienkulten, sondern in der allgemeinen heidnischen Opfermahlzeit findet (1 Kor 10, 14—22), und daß er diese Parallele zur Unterstützung des absoluten Gegensatzes verwendet[49].

3. Was zunächst die **Taufe** anlangt, so weiß die katholische Theologie gar wohl, daß Reinigungsriten in alten Kulten vorkommen. Waschungen und religiös motivierte Taufbäder gab es schon bei den Babyloniern, Iraniern, Indern, Ägyptern, Griechen und Römern, namentlich aber bei den Juden und Essenern. Die katholische Theologie findet in dieser Tatsache so wenig eine Schwierigkeit wie die Väter; sie erklärt dieselbe als einen dem natürlich-religiösen Sühnungsbedürfnisse entsprungenen passenden Brauch[50].

Zwischen der christlichen Taufe und den heidnischen Reinigungsriten besteht ein wesentlicher Unterschied. Die Taufe ist in den Mysterien eigentlich kein Initiationsritus, sondern nur eine rituelle Reinigungszeremonie als Vorbedingung und Einleitung zu denselben. Das christliche Sakrament der Taufe steht dazu im größten Gegensatz, schon durch seinen Monotheismus, den feierlichen Eidschwur gegen alles heidnische Wesen und seine hohen sittlichen Forderungen. Dazu kommt noch, daß es in der geschichtlichen Person und Erlösungstat

[49] Vgl. Torm a. a. O. 193 f. 195 A.

[50] Vgl. W. Koch, Die Taufe im Neuen Testament[3] (Bibl. Zeitfragen III, 10) 19 ff.

Christi verankert ist. Der Grundgedanke der christlichen Taufe, wie er schon im N. T. ausgesprochen ist, hat kein äquivalentes Analogon in den Mysterienreligionen. Man braucht nur die christliche und heidnische Auffassung der Taufe nebeneinander zu rücken, und man wird sowohl die tiefgehenden Unterschiede als auch die großen Ähnlichkeiten alsbald gewahren. „Der Hauptunterschied — um hier nur diesen einen Punkt zu berühren — liegt darin, daß der Christ seine Heilserwartung, also auch die Sündenvergebung und das Gnadenleben festgeankert wußte im Felsenfundament des wirklichen Todes und der wirklichen Auferstehung Jesu Christi, während die entsprechenden Heilshoffnungen der Heiden im Nebelmeer des Mythos, der Phantasie und des Gefühls zerrannen. Die Ausdrucksweise klingt manchmal verführerisch ähnlich, der Gedankeninhalt ist, in der Begründung wenigstens, völlig verschieden“ [51].

Man hat gemeint, der Aufnahmeritus in die heidnischen Mysterien scheine doch gerade in der Grundidee mit der christlichen Taufe zusammenzutreffen, nämlich in dem Bild von Tod und Wiedergeburt des Mysten in Verbindung mit dem Tode und der Auferstehung eines Gottes. Das liturgische Bild von Tod und Wiedergeburt trete ja bedeutsam hervor in allen jenen Kulten, die neben dem Mithraskult die antike Welt in ihren letzten Zeiten religiös erfüllten und beherrschten.

In den Isismysterien, sagt man, wurde die eigentliche Weihe selbst (die traditio) unter dem Bilde des Todes und der Wiedergeburt gedeutet und gestaltet — ad instar voluntariae mortis et precariae salutis; als Wiedergeborne (renati) hatten die Mysten ein neues Leben zu führen; der Tag der Weihe wurde dementsprechend als „heiliger Geburtstag“ (natalis sacer) gefeiert [52]. Nach Firmicus Maternus tritt der Neomyste des Attis als ein homo moriturus — als einer, der den mystischen Tod erleiden will — ins Heiligtum der phrygischen Gottheiten. Die Rettung oder Auferstehung des Gottes ist ihm ein Unterpfand seiner eigenen Rettung und Wiedergeburt. Bekanntlich wird durch die Taurobolienweihe eine Wiedergeburt für ewig (in aeternum renatus) bewirkt. In den Eleusinien soll die Taufe nicht bloß Reinigung, sondern zugleich Wiedergeburt bewirkt haben, wie Tertullian ausdrücklich bezeuge [53].

[51] Blötzer a. a. O. 188.

[52] Apul. Metam. XI, 21. 24.

[53] De bapt. 5: Certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguntur idque se in regenerationem et impunitatem periuriorum suorum agere praesumunt. — Eleusiniis soll eine notwendige Verbesserung für das überlieferte Pelusiis sein. J. Leipoldt, Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte (Leipzig 1928) 39 u. 39 A. 2. Dazu ist jedoch zu bemerken, daß ludi Eleusinii keine Eleusinischen Mysterien sind und die Textänderung Eleusiniis für Pelusiis bei Tertullian nicht begründet ist. Vgl. Fr. J. Dölger, Antike u. Christentum (Münster i. W. 1929) 1. Bd.

Die Idee von der Wiedergeburt finde sich endlich auch in den Mithrasmysterien besonders deutlich ausgesprochen [54].

Weiterhin wird behauptet, die Grundverfassung der verschiedensten Mysterien sei: ein freiwilliges Sterben erlöst durch das dem Würdigen gewährte Heil (σωτηρία) von dem Untergang [55]. In den mithrischen Mysterien gebe es sieben Einweihungsriten, also sieben Sakramente. Der Sinn der mithrischen Taufe sei Vergebung der Sünden und Wiedergeburt [56]. Der Zweck der Mysterientaufen sei also, nicht nur zu reinigen, sondern in den Gläubigen den Anfang eines neuen göttlichen Lebens hervorzubringen. Schon daraus erhelle, daß diesen Taufen sakramentale Bedeutung eigen sei. Die ersten Heidenchristen betrachteten die Taufe ebenfalls als ein Sakrament. Die heidenchristliche Auffassung der Taufe hänge aber mit der heidnischen zusammen. Allerdings hätten die Beziehungen zwischen den Mysterien und dem Heidenchristentum ihre Grenzen. So bediene sich Paulus (besonders Röm 6, 3 f.) der Denk- und Ausdrucksweise der Mysterien, und zwar der Mysterien, in denen sterbende und auferstehende Götter verehrt werden. Hier werde das Schicksal des Gottes ein Urbild des Schicksals seiner Gläubigen. Wie der Gott stirbt und aufersteht, so der Fromme, der mit ihm durch Sakramente verbunden ist. So habe Paulus zweifellos Mysteriengedanken benutzt; nur seien diese bei ihm wiederum vergeistigt und versittlicht. Die Taufe wirke aber nach Pauli Lehre nicht magisch; so mysterienhaft auch alles bei Paulus klinge: eine magische Auffassung lehne Paulus ab [57]. Der Tod und die Auferstehung eines Gottes war, wird anderwärts behauptet, der Zentralgedanke aller Mysterienreligionen. Die Beziehung der Taufe auf den Tod und das Sterben Christi (Röm 6; Eph 5, 26 f.) mußte den Vorstellungen aus den Mysterienreligionen innerlichst verwandt und bekannt erscheinen. Sterben und Wiederaufstehen zu neuem Leben mit dem Gotte, der starb und wieder auferstand, war ja die Sehnsucht aller Mysterienreligionen [58].

Die Taufe in den Mysterien bzw. das Reinigungsbad vor den Weihen hatte ursprünglich für die Mysten auf keinen Fall die Bedeutung eines Sakramentes. Niemand dachte in der klassischen Periode daran, daß dasselbe die Kraft habe, Sünden zu tilgen. Es hatte nur die Bedeutung einer Vorbereitung auf die heiligen Weihen. Gleichwohl hatte Tertullian demselben eine regenerierende und sünden-

143 ff. über die Apollinarischen Spiele und das Fest Pelusia ebd. 150 ff. Auch Reitzenstein (Die Vorgeschichte der christl. Taufe, Leipzig und Berlin 1929, 42) behauptet, Tertullian bezeuge, daß die hellenistischen Taufen Vergebung der Sünden und Wiedergeburt verheißen. R. verteidigt übrigens die Lesart Pelusiis, 31 f.

[54] Vgl. Dieterich, Mithrasliturgie[3], 161 ff.

[55] Reitzenstein a. a. O. 17.

[56] Tertull. De praescr. 40: expiationem delictorum de lavacro repromittit.

[57] Leipoldt a. a. O. 38 f. 57 ff.

[58] J. Dillersberger, Das Heilige im Neuen Testament (Missionshaus Kleinholz, Kufstein 1926) 98.

tilgende Kraft zugesprochen. Die Mysten mochten sich allerdings später für wiedergeboren halten; das Bad war also eine Taufe für sie. Wenn dies tatsächlich ihre Vorstellung war, so hatten eben die religiösen Ideen eine Wandlung erfahren und zwar im christlichen Sinne, unter dem Einflusse des Christentums. Es dürfte darum sehr wahrscheinlich sein, daß erst Tertullian jenes Bad von den Weihen im christlichen Sinne gedeutet und damit die Idee der Wiedergeburt verbunden hat[59].

Mit besonderem Nachdruck wird auf religionsgeschichtlicher Seite betont, daß die Röm 6,2 ff. ausgeführte Lehre von der Taufe ihre genaue Parallele in dem Kult der sterbenden und auferstehenden Götter habe. In diesen Mysterien gewinne der Eingeweihte durch Teilnahme an dem Geschick des Gottes, die im Kult erlebt werde, Anteil an seinem Schicksal, also seine eigene Befreiung von der Welt der Vergänglichkeit, seine Erlösung (σωτηρία). Der Grundgedanke sei beiderseits derselbe: „In mystischer Gemeinschaft erlebt der Fromme dasselbe, was der göttliche Heros in vorbildlicher Kraft vorher und prinzipiell erlebt hat. Das Erlebnis der Gläubigen ist nur die sieghaft sich auswirkende Konsequenz des einmal gegebenen Anfangs". Paulus aber habe diese Tauftheologie nicht geschaffen. Unter dem Einfluß jener Anschauungen habe sich schon vor ihm in der heidenchristlichen Gemeinde die Überzeugung herausgebildet, die Taufe sei als der Initiationsakt des Christentums ein Sterben und Auferstehen des Täuflings analog dem Tod und der Auferstehung Christi. Ihre Wertung der Taufe sei aber noch stark naturhaft (magisch) gewesen. Diese Auffassung habe dann Paulus übernommen und zugleich durch teilweise Umbiegung ins Sittliche für die Ermahnung der Christen umgebildet[60].

Es läßt sich nicht leugnen, daß bis zu einem gewissen Grade parallele Gedanken vorliegen, aber die Ähnlichkeit ist nicht so groß, und die Folgerungen, die hieraus gezogen werden, sind zu weitgehend. Die Behauptung, daß der Mythus vom sterbenden und auferstehenden Gott außerordentlich weit verbreitet gewesen sei und zu den charakteristischen Zügen fast aller sogen. Mysterienreligionen gehöre, ist nicht zutreffend. Mit Sicherheit lassen sich nur Osiris, Adonis, Attis und vielleicht auch Dionysos als solche Götter erweisen. Sodann wird in diesen Kulten nicht immer eine Beziehung zwischen dem Geschick der Mysten und dem des Gottes hergestellt. Dies geschah zunächst in den Mysterien des Osiris[61] und in denen des

[59] Vgl. Lagrange, Revue bibl. XVI (1919) 185.
[60] Vgl. Bousset, Kyrios Christos[2] (Göttingen 1921) 134. 139.
[61] Apuleius, Metam. XI, 30.

Attis[62]. Der gleiche Gedanke kommt auch in der Form des Taurobo-liums zum Ausdruck, das man als Bluttaufe bezeichnen kann. Der Myste wurde von der Gemeinde nach Empfang dieser „Taufe" als Gott verehrt. Soviel wir wissen, hat Kaiser Elagabal als erster dieselbe empfangen. Der älteste inschriftliche Beleg stammt aus dem Jahre 305 n. Chr. Was sonst noch darüber gesagt wird, ist reine Konstruktion. In den heidnischen Mysterienreligionen waren sonach *ähnliche Gedanken* heimisch, wie Paulus sie Röm 6, 2 ff. entwickelt. Sie waren aber nur soweit verbreitet, als der Kult jener Götter reichte; dieser hatte aber enge Grenzen. Es darf endlich auch nicht übersehen werden, daß die Zeugnisse hierfür samt und sonders recht jung sind[63].

Was den Mythus von den sterbenden und auferstehenden Göttern betrifft, so dürfen die *tiefgehenden Unterschiede* zwischen ihm und dem pauliniſchen Gedanken nicht übersehen werden: 1. Jene Götter sind Vegetationsgottheiten, deren Sterben und Auferstehen zunächst einfach das jährliche Sterben und Wiedererwachen der Natur sinnbildet. Bei der christlichen Taufe handelt es sich um eine geschichtliche Persönlichkeit, die tatsächlich einmal gestorben und wirklich auferstanden ist. 2. Der Tod dieser Mysteriengottheiten ist kein Sühnetod für die Sünden der Menschen, wie es Jesu Tod ist. 3. Der Myste wird zum Gott (also Wiedergeburt durch Vergottung), dagegen wird der Christ nie einfach Christus gleich-gesetzt. Der Abstand bleibt durchaus gewahrt. 4. Das Verhältnis des Mysten zu Gott ist ein naturhaftes; sittliche Gedanken spielen keine irgendwie bedeutsame Rolle. Paulus dagegen leitet gerade aus der Taufe sittliche Pflichten ab. 5. Die erhoffte „Rettung" besteht in den Mysterien in erster Linie in der Befreiung vom Schicksalszwang und der Vergänglichkeit, bei Paulus in der Erlösung von der Sünde. 6. In den Mysterien findet sich nichts, was dem pauliniſchen Gedanken des Zusammenwachsens der Getauften mit Christus zu einem mystischen Organismus (= Leib Christi) entspräche. Man wird es demnach für ganz ausgeschlossen halten müssen, daß Paulus in seiner Tauflehre eine *sachliche Anleihe* bei jenen Mysterienvorstellungen gemacht hat[64].

Es ist nun immerhin *möglich*, daß die heidenchristlichen Mis-sionäre jene Anschauung von der Verknüpfung des Schicksals des Ini-tianden mit dem des Gottes benutzt haben, um die Bedeutung der Taufe ihren Zuhörern mit den Mitteln ihrer Gedanken- und Anschauungs-welt klarzumachen, möglicherweise in direkter Opposition zu dem heid-nischen Glauben. Was also jene Mysteriendiener fälschlich von ihren sogen. Göttern (1 Kor 8, 5) behaupten, daß ist in Christus volle Wirk-lichkeit. Das wäre *keine sachliche Anleihe*, sondern nur „die Benutzung einer vorhandenen Vorstellungs- und Ausdrucksform, in die

[62] *Firmicus*, De err. prof. relig. 22, 1.

[63] Vgl. A. *Wikenhauser*, Die Christusmystik des hl. Paulus (Bibl. Zeitfragen XII, 8—10) Münster i. W. 1928, 108 ff.

[64] Vgl. A. *Wikenhauser* a. a. O. 111 f.

ein neuer Inhalt gegossen wird", ähnlich wie Paulus auch die Taufe ein „Anziehen Christi" nennt (Gal 3, 87; Röm 13, 18) und so ein in der antiken religiösen Kultur weitverbreitetes Bild gebraucht, das auch in den Mysterien heimisch war. Es ist aber ganz falsch, wenn vielfach die Ansicht vertreten wird, daß diese heidenchristlichen Kreise die Wirkung der Taufe sich naturhaft magisch vorgestellt hätten und Paulus ihre Taufanschauung erst in der Richtung des Sittlichen umgeformt habe. Die christliche Taufe ist von jeher als eigentliches Sakrament aufgefaßt worden, aber nie als rein naturhaft-magisch wirkende Handlung. Jeder, der sie empfangen wollte, mußte sich nicht bloß „bekehren" und glauben, sondern auch sittliche Pflichten für die Zukunft auf sich nehmen [65].

Richtig ist nur, daß die Taufe eine objektive Gottestat ist, die an gewisse Riten gebunden ist, daß Gott durch sie den Menschen aus der Sphäre der Sünde herausnimmt und in eine neue Sphäre versetzt, daß das neue „Leben", die „neue Kreatur" (2 Kor 5, 17) ein Werk Gottes ist. „Aber damit ist dem Menschen das eigene sittliche Tun nicht abgenommen, sondern es wird ihm dadurch gerade die sittliche Aufgabe gestellt. Von ihrer Erfüllung hängt es ab, ob das sakramentale Geschehen seine letzte und höchste Auswirkung in der Auferstehung finden wird" [66].

Die Idee von einem mystischen Tode und einer mystischen Neugeburt mochte bei den Aufnahmeriten der meisten bekannten Mysterien tatsächlich eine geradezu zentrale Bedeutung erlangt haben. Es ist aber wohl zu beachten, daß die Zeugnisse hierfür viel jünger sind als die entsprechenden christlichen; sie stammen erst aus dem dritten und vierten christlichen Jahrhundert, während schon die Apostel und die ersten christlichen Lehrer die Bedeutung der Taufe als einer geistigen Wiedergeburt zu einem übernatürlichen Gnadenleben in ihrer ganzen Weite und Tiefe erfaßt hatten. Übrigens ist der Gedanke, daß der Mensch, der sich durch besondere heiligen Riten dem Dienst einer Gottheit weiht, dem alten Leben der Sünde absterben und ein neues Leben beginnen will, psychologisch so naheliegend, und so in der

[65] Vgl. A. Wikenhauser a. a. O. 112 f.

[66] Diese dem Christentum charakteristische Eigenart der Verbindung von objektiver Gottestat im sakramentalen Ritus und ethischer Forderung wird auf protestantischer Seite nur selten richtig erfaßt. Die Religionsgeschichtler, die den sakramentalen Charakter von Taufe und Abendmahl anerkennen, setzen meist fälschlich sakramental und magisch einander gleich. Die andern leugnen den sakramentalen Charakter dieser heiligen Handlungen und sehen in ihnen reine Symbole. Vgl. Wikenhauser a. a. O. 137 f.

Natur der Sache begründet, daß er sich wie von selbst jedem religiös denkenden und fühlenden Menschen aufdrängen muß. Sollte also auch die Grundidee der beiderseitigen Riten ähnlicher sein als sie es in Wirklichkeit ist, so darf man deshalb nicht schon auf eine Entlehnung des Christentums vom Heidentum schließen. Nirgends nämlich war in vorchristlicher Zeit die Idee ausgesprochen, geschweige verwirklicht, daß eine historische Persönlichkeit durch ihr Sterben und Auferstehen von den Toten dem Aufnahmeritus in ihre Kultgemeinschaft die Kraft innerer Heiligung und geistiger Verähnlichung verliehen hätte. „Nach dem heutigen Stande unseres Wissens wenigstens kann von einer Entlehnung der Grundidee der christlichen Taufe vom Heidentum nicht die Rede sein. Nichts, aber auch rein gar nichts spricht für eine derartige Ansicht. Dagegen läßt es sich in hohem Grade wahrscheinlich machen, daß die heidnischen Mysterien das Beste, was sie hatten, dem direkten oder indirekten Einflusse der längst gefestigten und immer mächtiger um sich greifenden christlichen Denkweise zu verdanken hatten“ [67].

4. Was die **Eucharistie** betrifft, so hat die religionsgeschichtliche Forschung bis jetzt wenigstens kein sicheres Resultat aufzuweisen. „Den Versuch, das Abendmahl aus den Mysterien zu erklären oder in diesen auch nur nähere Analogien aufzuzeigen, muß sie von vornherein aufgeben; dafür will sie es unternehmen, sowohl das Mahl der Mysterienkulte als das des paulinischen Urchristentums als Triebe begreiflich zu machen, die aus versprengten Samen alter Anschauungen vom kultischen Essen der Gottheit an zwei verschiedenen Stellen gleichzeitig aus dem synkretistischen Boden herausschlugen. Sie vermag die Hypothese aber weder in dem einen noch in dem andern Fall auch nur annähernd glaubhaft zu machen. Also ist bis auf weiteres weder eine direkte noch eine indirekte Beziehung zwischen dem Kultmahl des Paulus und denen der Mysterienreligionen dargetan. Gewiß ist nur, daß auf beiden Seiten Kultmahle bestehen. Von denen der Mysterienreligionen wissen wir fast nichts“ [68].

Bei der Eucharistie wird zunächst die Analogie des äußeren Ritus in den antiken religiösen Mahlzeiten hervorgehoben, die schon den Vätern aufgefallen war. Aber damit begnügt man sich nicht. Paulus soll seine realistische Vorstellung von dem Genießen des Leibes und Blutes Christi den in der antiken Welt weitverbreiteten religiösen Mahlzeiten entlehnt haben; er habe den Gedanken eines Essens der Gottheit dem Heidentum entnommen und das einfache Abschiedsmahl

[67] Vgl. Blötzer, Laacher Stimmen 72. Bd. (1907) 185 ff.
[68] A. Schweitzer, Paulin. Forschung 161 f.

Jesu zu einem Sakrament oder Opfer umgebildet und so den „magischen Sakramentsbegriff", die Vorstellung von „verzauberter Speise" in das Christentum eingeführt. Daß solche Mahlzeiten existierten, wußte auch Paulus und er selbst spricht einmal davon, sogar im Zusammenhang von Ausführungen über die Eucharistie (1 Kor 10, 18—22). Aber er verfehlt nicht, über diese „Analogie" auch sein theologisches Urteil zu fällen: „Was die Heiden opfern, das opfern sie den Dämonen" [69].

Es ist fast religionsgeschichtliche Sitte geworden, Paulus besonders wegen seiner Eucharistielehre mit den Mysterienkulten in Verbindung zu bringen. Der Apostel, der die Mysterienreligionen in seiner Heimat Tarsos kennengelernt hatte, in denen er selbst — der strenge Pharisäer! — da und dort jedenfalls aktiver Myste gewesen sei, habe Kultmahle eingerichtet, um ein Gegengewicht gegen die Mysterien zu schaffen und dadurch seinem Evangelium zum Siege zu verhelfen. Diese ganze Behauptung ist schon in sich ganz unpsychologisch; sie ist aber auch völlig ungeschichtlich. Der heidnische Kult ist dem Apostel Dämonendienst. Eine Verquickung von Heidentum und Christentum weist Paulus klar und bestimmt als Ungeheuerlichkeit und Unmöglichkeit weit von sich (vgl. 1 Kor 10, 14 ff.). Und nun soll er selbst sich dieses Verbrechens schuldig gemacht haben, indem er jene Kulte nachahmte [70]!

Bei aller Ähnlichkeit zwischen paulinischem Abendmahl und hellenistischem Mysterienmahl zeigt doch ein Punkt den tiefen Unterschied zwischen beiden, nämlich die Wirksamkeit der beiderlei Mahlzeiten, d. h. die Art und Weise, wie ihre Wirkungen beim Teilnehmer eintreffen. Nach dem Apostel wirkt das Herrenmahl nicht magisch, d. h. rein aus sich selbst, wohl aber sakramental, d. h. durch einen äußeren Akt (Genuß) werden religiös-sittliche Güter, göttliche Gaben mitgeteilt. Die Wirksamkeit des paulinischen Abendmahls ist durch und durch an sittlich-religiöse Voraussetzungen gebunden; hier zeigt sich bereits der fundamentale Unterschied desselben von den heidnischen Mysterienmahlzeiten, deren Wirksamkeit von solchen Voraussetzungen nicht notwendig bedingt war [71].

Wir wissen heute, daß Kultmahle in fast allen antiken Religionen so gebräuchlich waren wie Reinigungsriten. Es ist aber sehr schwer, festzustellen, welcher Sinn ihnen zugrunde liegt. Die verschiedensten Ansichten sind hier schon vertreten worden. Soviel aber dürfte sicher sein, daß man auf diesem Gebiete von dem Essen (= Verspeisen) einer wirklichen Gottheit nicht reden kann. In dieser Beziehung besteht eine wesentliche Differenz zwischen christlicher und heidnischer Auffassung. Es ist

[69] Vgl. Bartmann, Paulus 108.
[70] Vgl. Bartmann a. a. O. 85 ff.
[71] Vgl W. Koch, Das Abendmahl im NT. (Bibl. Zeitfr. IV, 10) 19 f.

übrigens Tatsache, daß wir überhaupt noch nicht sicher wissen, was die Mysteriengläubigen von ihren Kulten erwarteten. Jedenfalls viel weniger, als ihnen von einer nivellierenden Religionshistorik zugeschrieben wird.

Es sei merkwürdig genug, sagt man, daß gerade in den die Spätzeit des Altertums beherrschenden Kulten ein sakramentales Mahl eine so große Rolle spielt. Schade nur, daß wir von dessen Bedeutung meist gar wenig Bestimmtes sagen können. Leider wüßten wir nicht einmal, in welcher Weise sich die Lehre der orphischen Kulte, daß dem Menschen von seinem Ursprung her ein Teil des Dionysos-Zagreus innewohne, in einer sakramentalen sinnlichen Aufnahme des Gottes rituell darstellte [72].

Man verweist hier zunächst auf den uralten Glauben, wonach der Mensch sich *mit einem Gott vereinigen* könne dadurch, daß er ihn oder Stücke von ihm ißt. Das *Essen* sei ja die älteste Anschauungsform der Einigung mit Geistigem, der Gewinnung geistiger Eigenschaften und göttlicher Kräfte. Erläutert wird dann dieser Gedanke durch einen Pyramidentext, der den Kampf des Pharao um die Herrschaft unter den alten Göttern und den Eintritt desselben in den Himmel beschreibt, wo es u. a. heißt: Der König verzehrt ihre Kraft und ißt ihre Seelen. Die großen Götter bilden sein Frühstück, die mittleren sein Mittagessen. So wird er Erbe der Macht und der Herr des Himmels [73]. Es fragt sich nun, ob ähnliches auch von den Mysterienmahlzeiten ausgesagt wird. Vorerst kann diese Frage nicht mit Sicherheit beantwortet werden.

Man will nun ein sakramentales Mahl vor allem im *Dionysoskult* und damit eine Analogie zum Abendmahl gefunden haben. Bei den Dionysosfeiern wurde die Zerstückelung des Gottes dadurch nachgeahmt, daß die Mysten einen Stier mit den Zähnen zerrissen und das blutige Fleisch verzehrten, um dadurch das unvergängliche Leben des Gottes, als dessen Inkarnation der Stier galt, teilhaftig zu werden — „eine mystische Kommunion, in der des Gottes Tod und Leben immer aufs neue vergegenwärtigt und angeeignet wurden" [74]. „In diesem Falle wird es sogar deutlich, daß *der Gott selbst von den Mysten genossen wird*. Die Diener des Gottes zerreißen den Stier, der die Epiphanie des Gottes darstellt, und schlingen das rohe Fleisch hinunter, überzeugt, daß sie auf diese Weise den Gott selbst in sich aufnehmen" [75].

Wäre diese Deutung zutreffend, so hätten wir in der griechischen Religion ein Beispiel von dem Genießen des Fleisches und Blutes einer Gottheit. *Diese Auffassung* wird indessen als *ganz unzutreffend* hingestellt: Der ganze Ritus, währenddessen der Stier gejagt, getötet und zerrissen wird, sei den Riten völlig analog, die als

[72] *Dieterich* a. a. O. 100.
[73] Vgl. *Dieterich* a. a. O. 100 f.
[74] *Pfleiderer*, Das Christusbild, 65.
[75] O. *Casel* a. a. O. 24.

Wachstumsriten nachweisbar seien. Da Dionysos in gewissen Fällen als Gott der Vegetation aufzufassen sei, habe man ältere, in dies Gebiet gehörige Riten auf ihn übertragen. Dieser Stier sei nichts anderes als die bei solchen Riten vorkommende Kraftkonzentration. Daß er gegessen werde, habe dieselbe Bedeutung wie das Essen der konzentrierten Macht. Man könne also auf diesem Gebiete nicht mit Recht von dem Essen einer wirklichen Gottheit sprechen. Indem der Mensch jemanden oder etwas ißt, das im Besitze der erwünschten Eigenschaft ist, erzwingt er sich dieselbe unabhängig von dem Willen etwa vorhandener Götter. Auch das Weintrinken bei den Dionysosfesten dürfe nicht als wirkliches Sakrament verstanden werden, durch welches die Teilnehmer das Blut des Gottes tranken und so seiner Seele teilhaft wurden. Auch der Wein war ein Krafttrank, früher unpersönlicher Krafttrank; nach späterer Anschauung aber erhielt er eine Kraft, die ihm der personifizierte Gott gegeben hatte. „Daß man einen Gott essen und trinken könne, ist ein Gedanke, der in der griechischen Ideenwelt keinen einzigen Anknüpfungspunkt besaß“ [76]. Die Vorstellung von der Vereinigung des Gläubigen mit seinem Gott findet sich fast in jeder Religion; sie ist nichts den Mysterien Eigentümliches. Von einer eigentlichen „Theophagie“, einem Essen des Gottes, kann auch beim Dionysoskult keine Rede sein. Wenn die Vereinigung mit dem Gotte in einem Kult dargestellt wurde, so geschah dies vielmehr in einer Hierogamie [77].

Man hat hier insbesondere auf das Mahl hingewiesen, wie es im Mithraskult sich findet und als „mithrische Kommunion“ gedeutet wird. Hier erscheint die Parallele zwischen Mysterienwelt und Christentum besonders auffallend, wenn behauptet wird: In der mazdäischen Messe weihte der Zelebrant Brot und Wasser, das er mit dem von ihm zubereiteten berauschenden Haoma-Safte mischte, und verzehrte diese Nahrungsmittel im Verlaufe seiner gottesdienstlichen Funktion. Diese alten Bräuche hatten sich in den mithrischen Initiationen erhalten, nur hatte man den Haoma, eine im Okzident unbekannte Pflanze, durch den Saft der Rebe ersetzt. Man stellte vor den Mysten ein Brot und einen mit Wasser gefüllten Becher, über den der Priester die heiligen Formeln sprach. Diese Oblation von Brot und Wasser, welchem man dann später zweifellos Wein beimischte, wird von den Apologeten mit der christlichen Kommunion verglichen. Wie diese wurde sie erst nach einem langen Noviziat gewährt. Bildlich sei dieses heilige Mahl auf

[76] Vgl. E. Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente, aus dem Schwedischen übersetzt von H. Sperber, Religionswissenschaftl. Bibliothek, 4. Bd. 1912, 126 ff. bei Feine a. a. O. 83 f.

[77] Vgl. Lagrange, in: Revue bibl., 29. Bd. (1920) 435.

einem merkwürdigen Basrelief aus Konjika in Dalmatien dargestellt: Vor zwei Personen, die sich auf einem mit Polstern versehenen Ruhelager ausgestreckt haben, steht ein Dreifuß, welcher vier kleine Brote trägt, von denen jedes mit zwei sich kreuzenden Furchen versehen ist, damit es gebrochen werden kann. Um sie herum gruppieren sich die Mysten der verschiedenen Grade, und einer von ihnen, der Perser, reicht ihnen ein Trinkhorn, während ein zweites Rhyton von einem der Tischgenossen in der Hand gehalten wird. „Man erwartete von dieser mystischen Mahlzeit, namentlich von dem Genuß des geheiligten Weines, übernatürliche Wirkungen: der berauschende Trank verlieh nicht nur Körperkraft und materielle Wohlfahrt, sondern auch Weisheit des Geistes; er stärkte den Neophyten für seinen Kampf gegen die bösen Geister; ja noch mehr, er schenkte ihm, wie seinem Gotte, eine glorreiche Unsterblichkeit“ [78].

Woher diese Wirkungen des heiligen Mahles erkannt werden sollen, ist weder aus dem Basrelief noch aus den Texten ersichtlich. Noch weniger tritt zutage der Glaube, als habe man den Gott selbst zu essen vermeint.

Vielleicht aber schließt man so aus der Analogie der übrigen Mysterienmahle? Aus der Formel, die Firmicus Maternus von dem heiligen Mahl der Attismysterien angibt, kann man allenfalls *vermutungsweise* entnehmen, daß auch die Attismysten ihrem heiligen Mahle ähnliche Wirkungen zuschrieben, wie die Christen der Eucharistie. über eine *Vermutung* hinaus darf aber die Schlußfolgerung nicht gehen. Es ist wohl auch *möglich*, daß bei den Eleusinien und den Mysterien der großen Götter von Samothrake dem Mahl eine sakramentale Wirkung zuerkannt wurde. Eine bloße Möglichkeit ist aber noch lange nicht eine historische Tatsache. Die „Mithrasliturgie“ endlich spricht zwar von einem neuen Leben, von einer Wiedergeburt, von der seligen Unsterblichkeit, bringt aber diese Heilsgüter nirgends mit dem sakralen Mahle in Zusammenhang. Das Material, auf dem die kühnsten Konstruktionen aufgebaut wurden, ist sonach noch recht mangelhaft und unsicher. Es stammt zudem erst *aus christlicher Zeit*, und die Hauptstelle, die noch am ehesten für die übernatürlichen Wirkungen des mystischen Mahles verwendet werden könnte, die Stelle bei Firmicus Maternus, gehört sogar erst der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts an. „*Daß man außerhalb der Kirche irgendwo und irgendwann des Glaubens gewesen sei, in dem*

[78] *Cumont*, Die Mysterien des Mithra[3], 145 ff.

heiligen Mahle wirklich den Gott zu genießen, läßt sich historisch nicht nachweisen“ [79].

Das Beweismaterial für die Herleitung der Eucharistie aus den Mysterienmahlen ist ein sehr dürftiges, wie fast allgemein zugestanden wird; „es bleibt das, wenn nicht ein günstiger Zufall uns neuen Aufschluß über Brauch und Deutung der in den meisten Kulten üblichen Mysterienmahle gibt, nur ein Spiel mit Möglichkeiten“, sagt ein neuerer Religionshistoriker von seiner eigenen Erklärung; „nur die Taufe, nicht das Abendmahl läßt sich bisher mit nichtchristlichen Gegenbildern vergleichen“ [80]. Auch durch die sogen. „Mithraskommunion“ wäre bloß die Feier des Abendmahles erklärt, für keinen Fall aber der Glaube an die Gegenwart und den wirklichen Genuß des Fleisches und Blutes Christi. Dazu kommt noch ein chronologisches Moment. Der Mithraskult spielt erst vom dritten christlichen Jahrhundert an eine bedeutendere Rolle, kann also für die eucharistische Feier des Urchristentums gar nicht in Betracht kommen. Auch das fragliche „Kommunionbild“ von Konjika ist erst in eine spätere Zeit zu datieren. Dagegen gehen die ältesten eucharistischen Katakombenbilder bis ins erste Jahrhundert zurück [81].

Es ist sonach durchaus daran festzuhalten, daß die Vorstellung, in solchen Mahlzeiten den Gott mit der Speise zu genießen, keineswegs durch Zeugnisse bewiesen werden kann, sondern „eine zwar oft wiederholte, aber nichtsdestoweniger unbewiesene Behauptung bleibt“ (Bartmann). Auch akatholische Forscher lehnen eine Parallelisierung der paulinischen Eucharistielehre und den heidnischen Riten ab wie sie auch die Idee vom „Essen der Gottheit“ für unbewiesen und unbeweisbar halten. „Davon ist uns nichts überliefert“ [82]. „Der

[79] Blötzer a. a. O. 195 f.; vgl. Pinard de la Boullaye a. a. O. II, 56: Les rites de communion sont l'object de confusions non moins étonnantes: on identifie sans scrupule des repas de famille, destinés simplement à rappeler que les adorateurs d'un même dieu sont réunis par une sorte de parenté religeuse, — des repas symboliques, où les fidèles commémorent seulement, comme dans l'initiation mithriaque et dans l'omophagie dionysiaque, quelque particularité de la vie du dieu, — le rite complémentaire du sacrifice, par lequel les donateurs s'incorporent en quelque manière, en mangeant les chairs immolées, les bénédictions dont elles sont pleines, — et l'union au corps d'un dieu par une manducation, soit purement mystique, soit réelle, bien que sous les apparences d'un autre aliment, comme dans l'Eucharistie catholique.

[80] Reitzenstein, Mysterienrelig. 81.

[81] Es wurde sogar behauptet, die alten Mexikaner seien vor der Ankunft der christlichen Missionäre mit dem Dogma der Transsubstantiation vollkommen vertraut gewesen. Sie hätten geglaubt, daß ihre Priester durch das Weihen von Brot dieses zu dem wahren Leib ihres Gottes machen konnten, so daß alle, die davon aßen, eine mystische Kommunion mit der Gottheit eingingen, indem sie ein Stück ihrer göttlichen Substanz in sich aufnahmen. Frazer-Bauer, Der goldene Zweig, 712.

[82] Clemen a. a. O. 55.

Unterschied ist bei näherer Prüfung überall größer als die Analogie“ [83] „Das einzige dem Christentum allein gehörige große Mysterium war und blieb das Abendmahl. Heidnische Analogien sind im letzten Grunde nicht vorhanden. Die religiösen Mahle der nichtchristlichen Antike haben einen völlig anderen Sinn“ [84].

Es darf sodann nicht übersehen werden, daß die Eucharistie im Urchristentum, und zwar bereits in der Urgemeinde, nicht bloß als ein Mahl, sondern als ein Opfer betrachtet wurde. Damit sinkt auch die vermeintliche Gleichheit mit den heidnischen Kult- und Mysterienmahlen dahin. Die Einsetzung des Abendmahls knüpft äußerlich an das jüdische Paschamahl an; es erscheint als Höhepunkt und Vollendung desselben. Das Paschamahl aber war ohne Zweifel ein Opfer, bzw. eine Opfermahlzeit. War aber das Paschamahl ein Opfermahl, dann sollte auch die Vollendung desselben nach Jesu Absicht eine Opfermahlzeit sein; das Abendmahl sollte ja an die Stelle des vorbildlichen Paschamahles treten. Das ergibt sich ganz deutlich aus dem Berichte der Evangelien über die Einsetzung der Eucharistie [85].

In Wirklichkeit besteht also zwischen der christlichen Eucharistie und den heidnischen Mysterienmahlzeiten, wenn man etwa von dem rein äußeren Genusse irgendeines sakralen Mahles absieht, so gut wie keine Analogie. „Die Eucharistie als Opfer und als Speise unserer Seele erklärt sich weder aus dem Heidentum noch aus dem Judentum, nicht als Schöpfung des religiösen Genius eines hl. Paulus oder eines hl. Johannes: sie ist die schöpferische Liebestat des Gottmenschen Jesus Christus“ [86].

Die Eigenart des Christentums kommt gerade auch in seinen Sakramenten zur Geltung. „Die paulinische sowohl wie johanneische Auffassung des Christentums sind in ihrer Hauptsache nur als originale Schöpfungen des christlichen Genius auf der Basis des genuinen Judentums zu verstehen und von griechischer Denkweise in höchstens sekundärer Weise mit beeinflußt. Die beiderseits begegnenden Anschauungen über Taufe und Abendmahl auf Einwirkungen letzterer Art zurückzuführen, liegt kein Grund vor“ [87].

V.

Ergebnisse und Zusammenfassung.

Wenn wir die Ergebnisse zusammenfassen, so muß das Urteil lauten: „Die Mysterienreligionen haben auf das älteste Christentum nur geringen Einfluß ausgeübt“ (Clemen). Es gilt auch von ihnen, was

[83] Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte II, 184.
[84] J. Geffken, Religiöse Strömungen im 1. Jahrh. n. Chr., Gütersloh 1922, 68. [85] Vgl. Meffert a. a. O. 740 ff.
[86] Blötzer a. a. O. 198. [87] Anrich a. a. O. 110.

vom Hellenismus überhaupt gesagt wurde: „Die Elemente der höheren hellenistischen Kultur dringen wohl aufs Christentum ein, aber sie halten sich mehr an der Peripherie, und sie tragen den Charakter des Zufälligen und Sporadischen, des Unbewußten und Unbeabsichtigten“ [1]. Namentlich haben die Mysterienreligionen im Urchristentum keinen ganz neuen Gebrauch hervorgerufen; viele Zeremonien, die sich in jenen fanden, blieben daher in diesem ohne Analogon. Umgekehrt „das Christentum unterschied sich von den Mysterienreligionen durch seinen geschichtlichen Charakter und die ganz andersartige Bedeutung, die man der Erscheinung und dem Tod des christlichen Erlösers zuschrieb, sowie anfangs wenigstens durch die Erwartung eines baldigen Weltendes“ [2]. Man darf wohl mit gutem Grund sagen: „Frägt man nach dem Gesamtcharakter des Urchristentums, so könnte es eher eine Antimysterienreligion genannt werden als eine Mysterienreligion“ [3].

Die Bestrebungen mancher Religionsgeschichtler gehen dahin, den Einfluß der Mysterien möglichst hoch anzuschlagen, die heidnischen Geheimkulte soweit als möglich zu christianisieren und das älteste Christentum zu modernisieren, ohne auf eine Entwicklung beiderseits Rücksicht zu nehmen. Besonders verhängnisvoll für die christliche Religion ist die Neigung, den Inhalt der Mysterien bzw. ihre Riten mit biblischen und christlichen Bezeichnungen zu beschreiben; dadurch wird das ganze Bild verschoben, wenn nicht geradezu gefälscht. Durch künstliche Operationen werden christliche und heidnische Elemente so präpariert und einander angeglichen, daß die wesentlichen Unterschiede mehr oder weniger reduziert, wenn nicht gänzlich beseitigt werden. Man spricht z. B. von einer „mithrischen Kommunion“, bei welcher Brot und Wein konsekriert worden seien, und stellt sie mit dem christlichen Abendmahl auf gleiche Stufe. Wenn man die Resultate mancher religionsgeschichtlichen Arbeiten genauer ins Auge faßt bzw. die dabei angewandte Methode verfolgt, so könnte man fast zu der Behauptung sich versucht fühlen, daß gar manche Ergebnisse erschlichen sind. Es werden heidnische Ausdrücke und Gebräuche ohne weiteres bloß auf Grund äußerer Ähnlichkeiten im christlichen Sinne gedeutet, um so die Gleichheit oder Identität der beiderseitigen Elemente leichter konstatieren zu können, m. a. W. man nivelliert die in Frage stehenden Unterschiede. Die Schlußfolgerung lautet dann selbstverständlich auf eine Entlehnung oder Anleihe des Christentums. In

[1] Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur[3], 225 f.
[2] Clemen, Einfluß der Mysterienreligionen, 81.
[3] Heinrici, Internat. Wochenschrift 1911, 430 bei Clemen a. a. O. 82.

einem gewissen Sinne könnte man hier auch von einer petitio principii reden, insofern die Folgerung als bereits in den Prämissen gegeben hingestellt wird. Dazu kommt bei vielen Forschern die antichristliche Einstellung und rationalistische Mentalität, die den Blick für den wirklichen Tatbestand trübt. „Wenn es die zentralen Unterschiede der einzelnen Religionen oder religiösen Grundanschauungen festzustellen gilt, ist damit zu rechnen, daß die verschiedene persönliche Einstellung der Forscher nicht ohne Bedeutung sein wird“ [4].

Bei der Vergleichung des Christentums mit heidnischen Kulten wird nicht immer die richtige Methode angewendet [5]. Besonders die einseitige philologische Betrachtungsweise kann den wahren Sachverhalt in keiner Weise erklären. Was sollen Worte und Bilder bedeuten, wenn zwischen den damit bezeichneten Objekten und Ideen ein wesentlicher Unterschied besteht? Idee und Ausdruck für eine Idee sind doch nicht dasselbe. Jene Betrachtungsweise bleibt darum vielfach an der Oberfläche haften, sie trifft nicht den Kern und das Wesen der Sache. Man sucht ferner Parallelen zu christlichen Ideen und Einrichtungen in allen möglichen, oft weit abliegenden Gebieten. „Es gehört zu den schlimmsten Fehlern einer heute immer zuversichtlicheren religionsgeschichtlichen Forschung, daß das natürlich Nächstliegende unbemerkt bleibt, ja ignoriert und umgangen wird, um das Entfernte aufzusuchen und dort die Analogien, die oft für den ungetrübten Blick gar nicht zu sehen sind, durch die seltsamsten Methoden zu erzwingen“ [6].

Aus Analogien werden oft zu weitgehende Folgerungen gezogen. „Ob verwandte, an verschiedenen Orten auftretende Vorstellungen voneinander abhängig sind, ob in dem einem oder dem anderen Fall eine Beeinflussung stattgefunden hat, kann nur dadurch entschieden werden, daß man durch historisch-kritische Untersuchungen festzustellen sucht, zu welchem Zeitpunkte die betreffenden Vorstellungen aufgetaucht sind, und ferner, wie weit historisch eine Möglichkeit oder vielmehr sogar eine Wahrscheinlichkeit nachgewiesen werden kann, daß eine Beeinflussung stattfinden konnte. Denn eine Ähnlichkeit allein ist niemals eine genügende Unterlage, um auf Abhängigkeit zu schließen. Sie kann nämlich in einer parallel verlaufenden Entwicklung begründet sein. Es kann eine nahe Verwandtschaft zwischen religiösen Vorstellungen und Anschauungen bestehen, ohne daß damit etwas über ihren Ursprung aufgehellt ist, indem sie geschichtlich unabhängig voneinander auftreten können“ [7].

---

[4] Torm a. a. O. 202.

[5] Vgl. des Verfassers Schrift: Religionsgeschichtl. Methode und Theologie, Bibl. Zeitfragen XII, 1/2.

[6] Dieterich, Mithrasliturgie [3], 193.

[7] Torm a. a. O. 181.

Besonnene Forscher und zwar gerade die besten Kenner der Mysterien warnen nicht ohne Grund, man solle und dürfe aus den Ähnlichkeiten, Analogien und Parallelen in den heidnischen Kulten mit dem Christentum nicht voreilig auf die innere Abhängigkeit des einen vom andern schließen. Selbst bei „frappanter Übereinstimmung" einzelner sakraler Gebräuche bei einzelnen Gruppen religiöser Kulte lasse sich eine innere Abhängigkeit nirgends mit Sicherheit nachweisen[8]. Die etwaigen Ähnlichkeiten der christlichen Religion mit den heidnischen Kulten betreffen höchstens einzelne Nebensächlichkeiten und erklären das Christentum nach keiner Seite hin. Alle dahingehenden Versuche sind vielmehr in „die Regionen idealer Dichtung" oder in „das Reich der Illusionen" zu verweisen. In allen wesentlichen Punkten ist denn auch, soweit die Mysterien in Betracht kommen, rein historisch betrachtet eine direkte oder indirekte Entlehnung vom Heidentum nicht nur nicht nachweisbar, sondern geradezu ausgeschlossen. Dabei bleibt bestehen, daß mancherlei rein äußerliche Analogien und Ähnlichkeiten, die auf den ersten Blick auffallen müssen, tatsächlich vorhanden sind; bei näherer Betrachtung aber stellt sich immer heraus, daß sich die heidnischen Institutionen zu den entsprechenden christlichen etwa verhalten wie künstliche Glieder zu den natürlichen[9].

Bei einem Vergleiche handelt es sich nicht bloß darum, die Ähnlichkeiten nachzuweisen, sondern ebenso die Unterschiede festzustellen. „Aber trotzdem sind viele religionsgeschichtliche Arbeiten unserer Zeit darauf eingestellt, die Ähnlichkeiten auf Kosten der Unterschiede zu unterstreichen"[10]. „Es muß davor gewarnt werden, überall da, wo Gleiches oder nur Ähnliches sich begegnet, Tradition oder, wie man es früher wohl nannte, Entlehnung zu entdecken; unter gleichen Bedingungen läßt das vielgestaltende Leben so unendlich oft dasselbe Geschöpf erstehen. Wie dem auch sei: man hat sich vor schnell ausgeführten Gleichungen sorgsam in acht zu nehmen"[11].

Wie sehr man sich hier vor apriorischen Konstruktionen hüten muß, denen man nur zu leicht verfallen kann, ist an einem klassischen Beispiel gezeigt worden. Bekanntlich hat der Mithraskult einen starken militärischen Einschlag. Bei seinem Eintritt muß der Neuling einen Eid (sacramentum) schwören, der dem Fahneneid der Rekruten entspricht; ohne Zweifel wurde seinem Körper ebenfalls mit einem glühenden Eisen ein unzerstörbares Erkennungszeichen aufgedrückt. In der mystischen Hierarchie war der dritte Grad der des Soldaten (miles): der Eingeweihte gehört nunmehr zum heiligen Heer des unbesiegbaren

[8] Dieterich, Mithrasliturgie, 92.
[9] Vgl. Blötzer a. a. O. 38. 198.
[10] Torm a. a. O. 205.
[11] Geffken, Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums[2], 364.

Gottes und kämpft unter seinem Befehl gegen die Mächte des Bösen. Alle diese Ideen und Institutionen sind unzertrennlich mit der Geschichte des Mithriazismus selbst verbunden, der stets vor allem eine Soldatenreligion gewesen ist. Anderseits finden wir im Christentum ähnliche Vorstellungen. Die Gemeinschaft der Gläubigen ist die „ecclesia militans" (streitende Kirche.) Im Altertum wird der Vergleich dieser Kirche mit einem Heere bis ins einzelne durchgeführt [12]; die Taufe des Neubekehrten ist der Treuschwur, den die Rekruten auf die Fahne leisten; Christus ist „der Imperator", der höchste Befehlshaber seiner Jünger; diese bilden Kohorten, die unter seiner Anführung die Dämonen besiegen, die Abtrünnigen sind Deserteure, die Heiligtümer Feldlager, die frommen Bräuche Exerzitien und Wachen usw. „Wenn man bedenkt, daß das Evangelium eine Friedensbotschaft war, daß die Christen lange keine Neigung verspürten, in den Militärdienst zu treten, weil er ihren Glauben gefährdete, so gerät man in die Versuchung, a priori eine Einwirkung des kriegerischen Mithraskultes auf das christliche Denken anzunehmen. Und *dennoch hat eine solche nicht stattgefunden*. Das Thema der militia Christi taucht schon bei den ältesten kirchlichen Schriftstellern auf, in den Klementinischen Briefen und sogar in denen des Apostels Paulus. Es ist unmöglich, in dieser Zeit eine Nachahmung der mithrischen Mysterien anzunehmen, die damals noch ohne Bedeutung waren" [13].

Es wurde endlich auch darauf hingewiesen, daß diejenigen, welche die Vergleiche unternehmen, den Mysterien leicht eine größere Bestimmtheit und Geschlossenheit der Gedanken leihen, als sie ihnen in Wirklichkeit zukommt, und den *Unterschied* zwischen ihrer Konstruktion und dem ursprünglichen Aussagenkomplex nicht deutlich genug hervortreten lassen. „Die populären Schriften verfallen fast alle in diese Ungenauigkeit. Sie entwickeln aus den verschiedenen Nachrichten eine Art universeller Mysterienreligion, die so nie existiert hat, am allerwenigsten zu Pauli Zeit" [14].

Es begehen die meisten Forscher immer wieder *den schweren Fehler*, daß „sie die lauteren und weisheitsvollen Elemente aus einem Mysterium herausheben und die ganze phantastische Umgebung, in der diese Atome hilflos umherirren, auslöschen oder verhängen. Dann werden die von barbarischer Übermalung befreiten und so in ursprünglicher Verklärung prangenden, *künstlich isolierten religiösen Erzeugnisse mit christlichen Idealen vorteilhaft verglichen*." Dieser *Kunstgriff* ist methodisch unzulässig. Im Schoß des naiven griechischen Göttermythus, im klassischen hellenischen Zeitalter der Verschmelzung von Kunst und Religion, in den Tagen, da die alten Göttersagen umgedeutet und so neugeboren wurden, um als Symbole gerettet und erhalten zu werden, überall findet man zerstreut echteste religiöse Anschauungen von ergreifender Tiefe, in innige Frömmigkeit getaucht. Die griechischen, orientalischen, die ägyptischen und hellenistischen Mysterien

[12] Vgl. *Harnack*, Militia Christi, 1905.

[13] *Cumont*, Die orientalischen Religionen[3], XII f.

[14] Vgl. *Schweitzer*, Paulin. Forschung 151. *Clemen*, Paulus II., Gießen 1904, 71 ff.

weisen einen noch reicheren Bestand an solchen ewig-religiösen Elementen auf. „Allerdings sind diese Atome des ewig Religiösen Goldkörnern in einem unabsehbaren Wust von Verirrungen zu vergleichen“ [15].

Es ist immerhin auffallend, daß fast immer nur von einer Beeinflussung des Christentums durch die Mysterien gesprochen wird. Könnte nicht auch das umgekehrte Verhältnis stattgefunden haben, könnte man schließlich nicht auch von einem Einfluß des Christentums auf die Mysterienreligionen reden? Wenn man die tatsächlichen Verhältnisse ins Auge faßt, wie sie sich im Kampfe des Heidentums gegen das Christentum entwickelt haben, muß man mit einem solchen Einfluß rechnen. Warum sollten auch die Mysterienreligionen in diesem Konkurrenzkampfe, um ihre Werbekraft zu erhöhen, nicht auch gewisse dazu geeignete bessere Elemente aus dem Christentum herübergenommen haben? Warum sollten sie nicht ihren heiligen Formeln und Riten dieselbe Wirkung zugeschrieben haben wie die Christen ihren Sakramenten?

Zur Illustration dessen kann auf folgendes hingewiesen werden: Die Religionen, die, wie z. B. der phrygische Kult, äußeren Einwirkungen zugänglich waren, mußten notwendigerweise auch den Einfluß des Christentums erfahren. Wir wissen aus den bestimmten Angaben der kirchlichen Schriftsteller, daß man die phrygischen Mysterien den kirchlichen entgegenstellen wollte. Man behauptete, daß die blutige Reinigung des Tauroboliums wirksamer sei als die christliche Taufe, die mystischen Mahlzeiten wurden mit der Kommunion verglichen; die Mutter der Götter wurde über die Mutter Christi erhoben, deren Sohn in ähnlicher Weise auferweckt worden war. Ein christlicher Autor, der gegen 375 in Rom schrieb, macht hierzu eine sehr beachtenswerte Bemerkung. Am 24. März, dem dies sanguinis des phrygischen Kultes, beging man eine Trauerfeier, bei welcher die Galli ihr Blut verspritzten und bisweilen sich verstümmelten zum Gedächtnis an die Verwundung, welche den Tod des Attis verursacht hatte, und man schrieb dem auf solche Weise vergossenen Blute eine versöhnende und erlösende Kraft zu. Die Heiden behaupteten infolgedessen, daß die Kirche ihre heiligsten Riten nachgeahmt hätte, indem sie, wie jene, aber nach ihnen, um die Zeit des Frühlingsäquinoktiums ihre Karwoche feierte, zur Erinnerung an das Opfer am Kreuze, bei welchem das Blut des Lammes Gottes ihrer Angabe nach die Menschheit erlöst habe. Der hl. Augustinus, der sich über diese gotteslästerliche Anmaßung entrüstet, erzählt (In Joan. VII, 6), daß ein ihm bekannter heidnischer Cybelepriester zu sagen pflegte: Et ipse Pileatus christianus est, der Gott mit der phrygischen Mütze, d. h. Attis, ist ebenfalls ein Christ“ [16]. Der Sinn dieses Werberufes an die Christen ist klar: Das bei den Attismysterien vergossene Blut bewirkt ebenso Entsühnung wie das Blut Christi. Die Christen aber stellten solchen Versuchen, das Christentum zu paganisieren, die christlichen Wahrheiten

[15] St. von Dunin Borkowski, Die alten Christen und ihre religiöse Mitwelt, in: Zeitschrift f. kath. Theol., Bd. 35 (1911) 238 f.

[16] Vgl. Cumont, Die oriental. Religionen[3], 65 f.

entgegen, also dem bei den Taurobolien vergossenen Blut „das Blut des Lammes“ [17].

Außerdem wurden mit Recht noch folgende Erwägungen geltend gemacht: Analogien, die erst in einer späteren Zeit nachgewiesen werden können, dürfen in der Regel nicht als Hilfsmittel zum Erklären früherer Erscheinungen verwendet werden. Es ist allerdings eine Tatsache, daß die geschichtliche Entwicklung oft einen starken Konservativismus im Festhalten religiöser Vorstellungen aufweist. Es ist deshalb in vielen Fällen keineswegs unwahrscheinlich, daß religiöse Vorstellungskomplexe schon lange Zeit vorhanden gewesen sind, ehe wir sie schriftlich bezeugt vorfinden. Aber beim Gebrauch solcher später verfaßter Quellen ist die größte Vorsicht zu beobachten. Wenn Berührungspunkte zwischen Schriften des N. T. und späteren religiösen Schriften vorliegen, und die Frage der Abhängigkeit sich einstellt, ist von vornherein die Annahme als die wahrscheinlichste anzusehen, daß die neutestamentlichen Schriften die primären sind. Der religiöse Konservativismus kommt sodann sehr oft darin zum Ausdruck, daß er mehr an Worten und Formen als an den daran geknüpften Vorstellungen und Gedanken festhält. Die wechselnden Generationen verbinden nicht den gleichen Sinn mit den gleichen Worten. Man darf deshalb nicht zu viel daraus schließen, daß dieselbe Terminologie Jahrhunderte hindurch bewahrt wird. Im Hinblick auf die Mysterienkulte hat man oft einen ausgedehnten Gebrauch von dem als unmethodisch anzusehenden Verfahren gemacht, eine erst später nachweisbare Terminologie als Beitrag zum Verständnis des N. T. zu verwenden [18].

2. Die Mysterien werden in ihrer Bedeutung für das Christentum meistens stark überschätzt, namentlich von der Seite, auf welcher der übernatürliche Charakter des Christentums in Abrede gestellt wird. Man will eben die Quellen aufdecken, aus denen das Christentum geflossen sein soll, und da wird vor allem auf die antiken Mysterien hingewiesen. In Wirklichkeit aber haben diese Kulte „mit ihrer Geheimniskrämerei und lächerlichen Wichtigtuerei“ viel weniger geboten als man uns glauben machen will. Aus diesen trüben Quellen heidnischen Aberglaubens und Götzendienstes hat das Christentum sicher nicht geschöpft.

Manche Forscher werden bei der Schilderung der religiösen Wirkung jener Geheimkulte ganz begeistert. So wird z. B. geschrieben: „Mögen auch einige Zeremonien uns anstößig sein und das Treiben mancher Konventikel unseren Unwillen erregen, so haben doch im großen

[17] Vgl. Firmicus Matern., De errore relig. profan. 27, 8.
[18] Fr. Torm, Hermeneutik des Neuen Testamentes, 196 f.

ganzen die Geheimkulte die höchsten sittlichen und religiösen Bedürfnisse der Alten zu erfüllen gewußt“ [19]. Ob sie diesen Effekt wirklich gehabt haben, könnten doch wahrheitsgemäß nur die Teilnehmer selbst bezeugen, kann nicht mehr aus den dürftigen Resten dieser Kulte beurteilt werden (Bartmann).

Die Mysterien wurden als eine höchst bedeutsame Erscheinung der Religionsgeschichte bezeichnet. Der religiöse Genius der Menschheit habe sich in ihnen ein Denkmal gesetzt, wie es sowohl dem Inhalt wie der Form nach kaum ein zweites gebe. Aber weil nur menschliche Kräfte am Werke waren, weil der unerlöste Mensch nicht aus eigener Kraft sich aus der kosmischen Gebundenheit befreien und zur reinen Geistigkeit sich erheben konnte, so sei all das Streben ein „Dienst der Elemente“ (Gal 4, 3) geblieben. Dicht neben den edelsten Regungen der Seele seien die finsteren Mächte der Sinnlichkeit und Selbstsucht am Werke und erstickten nur allzu oft das bessere Streben. Es sei „ein köstlicher Wein, dem ein übler Bodensatz beigemischt sei“. Ein gewaltiges Verlangen nach dem Besitze Gottes spreche aus den Mysterien. Das Wort „Vorschule Christi“, das Klemens v. Alex. für die griechische Philosophie geprägt, könne auch für die Mysterienkulte der hellenisch-römischen Zeit gelten [20].

Den antiken Mysterien werden die „Mysterien Christi“ gegenübergestellt. Die Berechtigung des christlichen Sprachgebrauchs ergebe sich aus den Analogien. Auf beiden Seiten haben wir einen Kult, der auf dem Wege liturgischer Mystik die Menschen zur innigsten Gottesgemeinschaft führen soll. Ja die Analogie der antiken Mysterien lehre uns viele der christlichen Wahrheiten erst tiefer erkennen und durchschauen. Es sei der natürliche Gang der menschlichen Erkenntnis, daß wir vom Bekannten zum weniger Bekannten aufsteigen. Die Kirche habe von Anfang an die Verwandtschaft der beiden Gedankenreihen hervorgehoben und die antike Terminologie benutzt, um die christlichen Gedanken in Form zu bringen und mitteilen zu können. Sie habe aber auch die Unterschiede scharf herausgestellt. Wenn die antiken Mysterien „eine in ihrer Art wundervoll ausgebaute liturgische Mystik“ darstellen, so sei demgemäß auch das christliche Mysterium wesentlich Kultmystik. Die heiligen Riten führten auf ansteigender Stufenleiter in immer tieferer Symbolik bis zur höchsten Einheit mit der Gottheit. Die verborgene geistige Gnadenwirkung sei wesentlich an die Handlungen und Worte der Liturgen gebunden. In der Liturgie vollziehe sich objektiv die Rettung und Heiligung der Seele. Verstatte uns somit die Analogie der heid-

[19] De Jong a. a. O. 1 f.
[20] O. Casel a. a. O. 43 f.

nischen Mysterien eine tiefen Einblick in das Wesen der christlichen Liturgie, so könnten uns doch auch die Unterschiede nicht verborgen bleiben. Im Gegenteil leuchten die Mysterien Christi um so mehr in ihrer übermenschlichen Reinheit hervor, je mehr sie von den tastenden Versuchen des Menschengeistes sich abheben [21].

Weiterhin wurde behauptet, das richtige, lebensvolle Verständnis für das Wesentliche der christlichen Liturgie, namentlich Taufe und Abendmahl, sei von der Wiederbelebung des Mysteriengedankens zu erwarten. Irgendwelche Vertrautheit mit den Mysteriengedanken müsse zur Zeit Christi auch in Palästina vorhanden gewesen sei, sonst hätte man die Einsetzungsworte der Eucharistie vielleicht gar nicht recht verstehen können. Und so könne auch heute noch die Vertrautheit mit den Mysterienreligionen zu einer richtigen Auffassung typisch christlicher Gedanken führen [22].

Abgesehen davon, daß wir von den Mysterien nur sehr wenig wissen, dürfte es doch sehr fraglich sein, ob sie zu tieferer Erkenntnis christlicher Gebräuche wirklich etwas beitragen. Wie sollen denn die barbarischen, vielfach unsittlichen Riten der Geheimkulte „das Wesentliche der christlichen Liturgie" erst verständlich machen? Mit viel mehr Recht kann man hier auf alttestamentliche Stellen und Einrichtungen, z. B. die Proselytentaufe und das Paschamahl hinweisen. Hatte aber der Alte Bund „nur den Schatten der zukünftigen Heilsgüter" (Hebr 10, 1), was werden dann die heidnischen Mysterien an religiös-sittlichem Gehalt enthalten haben?

Schließlich muß man doch die Frage stellen: Was haben denn die Mysterien den Eingeweihten in Wirklichkeit geboten? Auf diese Frage hat man folgendes geantwortet: Wenn man von den symbolischen Bildern und Vorstellungen, von der geistigen Überreizung und phantastischen Überspannung absieht, so bleibt wenig oder fast gar nichts übrig. Die mimische Darstellung aus dem Leben gewisser Gottheiten, welche die Beziehungen der Menschen zur Unterwelt vor Augen führen sollten, die nächtliche, geheimnisvolle Feier, die religiösen Tänze und Gesänge konnten wohl das Herz betäuben, aber nicht auf die Dauer beruhigen. Man kann den großen Wert der Mysterien für die Erweckung des Sündenbewußtseins und Belebung der Tugend vollständig anerkennen, ohne ihnen einen höheren positiven Inhalt beilegen zu müssen. Die häufige Verschiebung bis vor den Tod läßt aber den sittlichen Ernst und die sittliche Wirkung doch ziemlich gering erscheinen. Sokrates hat sich nicht aufnehmen lassen und sich auch nicht zu ihren Gunsten ausgesprochen. Die christlichen Apologeten aber waren so weit entfernt, die Mysterien als eine Vorbereitung für

[21] Vgl. O. Casel a. a. O. 96 ff.
[22] J. Dillersberger a. a. O. 74.

das Christentum zu betrachten, daß sie in denselben geradezu die Stütze des Heidentums und die Schule des verderblichsten und unsittlichsten Aberglaubens fanden. Und doch waren manche derselben vor ihrer Bekehrung selbst in die Mysterien eingeweiht gewesen. Die Vorbereitung auf das Christentum blieb auch in der Einrichtung der Mysterien eine vorwiegend negative, insofern die Griechen hier erst das vermißte Glück (εὐδαιμονία), dessen sich die „Seligen" (μάκαρες) erfreuten, suchten, aber nicht finden konnten. Die Hierophanten waren aus verschiedenen Gründen die erbittertsten Feinde des Christentums [23]. In der Praxis, in die Mysterien vieler oder aller Kulte sich einweihen zu lassen, verrät sich schon das Gefühl der Unzulänglichkeit dieser Kulte.

Im übrigen, hat man bemerkt, wird man sich hüten müssen, von der Wirkung dieser Mysterien eine zu große Meinung zu fassen. Von einer sittlichen Wirkung wird kaum zu reden sein; die Alten selbst, bei aller Überschwenglichkeit im Preise der Mysterien und ihres Wertes, wissen davon so gut wie nichts, und man sieht auch nicht, wo in dem Mysterienwesen die Organe zu einer sittlichen Einwirkung gewesen sein könnten. Ein festes Dogma auf religiösem Gebiet herzustellen dienten die Mysterien so wenig wie irgendein anderer griechischer Götterdienst. Auch hatte der Mysterienkult nichts Ausschließendes; neben und nach ihm nahmen die Mysten an anderem Götterdienst teil, nach der Weise ihrer Heimat. „Und es blieb nach vollendetem Feste kein Stachel im Herzen der Geweihten. Keine Aufforderung zu veränderter Lebensführung, keine neue und eigene Bestimmung der Gesinnung trug man von dannen, keine von der herkömmlichen abweichende Schätzung der Werte des Lebens hatte man gelernt" [24].

Die Erlösung oder das Heil, von dem in den Mysterien so viel gesprochen wird, ist weniger ein sittlicher Prozeß als ein naturhafter Vorgang, der durch den Empfang von heiligen Weihen sich vollzieht. Die Gottheiten der Mysterien sind ja im Grunde nur persönlich gedachte Naturkräfte. Das Endziel der Weihen ist nicht sittliche Vollkommenheit, sondern Erlösung durch Vergottung. Der Zweck, der angestrebt wird, ist hauptsächlich die Befreiung vom Schicksalszwang und die Verbürgung eines seligen Lebens im Jenseits [25]. Denn auf dem antiken Menschen lastete der Druck der Gestirnreligion mit ihrem Schicksalsglauben oder Fatalismus. Schon in den eleusinischen Mysterien wurde den Mysten Bewahrung vor einem bösen Geschick im Jenseits versprochen [26].

[23] Vgl. Schanz, Apologie II³, 625 f.
[24] Rohde-Eckstein, Psyche, 133.
[25] Vgl. Apuleius, Metam. XI, 6. 25.
[26] Sophocles, Frag. 753 N.

Die übermenschliche Reinheit der Mysterien Christi hingegen zeigt sich, wie betont wird, besonders in „der innigen Vereinigung von Sittlichkeit und Mystik". Bei den Geheimkulten der Alten sehen wir, wie in der älteren Zeit die Sittlichkeit vor dem eigentlich Religiösen ganz zurücktritt; äußerer Vollzug der von den Göttern verlangten Handlungen genügt. Später treten sittliche Forderungen zuweilen in den Kreis der Mysteriengedanken ein. „Die religiösen Riten aber verirren sich oft derart in einen Kult der reinen Natur und kommen dadurch nicht selten so sehr den niederen Strebungen der menschlichen Anlagen entgegen, daß die Kirchenväter mit Recht von ihrem höheren sittlichen Standpunkt aus den Mysterien Unsittlichkeit vorgeworfen haben. Demgemäß enthalten sie auch manche Zeremonien, die einem verfeinerten Gefühl als schwül, roh und gemein vorkommen müssen; und vergebens suchten die Philosophen der späten Antike durch allegorische Umdeutung diesen Makel zu tilgen." Demgegenüber leuchten die Mysterien Christi von einem solchen Lichte der Reinheit und sittlichen Hoheit, wie sie eben nur das Christentum unter den Religionen vertritt. Zu der Sittlichkeit tritt die Wahrheit. Die Götter der heidnischen Mysterien sind Produkte der menschlichen Phantasie; diese Götter, die der Mensch sich selbst geschaffen hat, können ihn nicht erlösend über sich selbst emportragen; eher noch schmeicheln sie seinen Schwächen. Ganz anders die Mysterien Christi. Ihr Kyrios ist der wahre, in dem geschichtlichen Menschen Jesus Christus fleischgewordene Gott = Logos, die Wahrheit selbst. Gottes Geist durchweht die Mysterien Christi. „In den außerchristlichen Kulten herrscht im Grunde des Menschen eigener Geist. Ja, manchmal merkt man die unheimliche Gegenwart eines anderen Geistes; die Funken einer dämonischen Mystik sprühen einem nicht selten verwirrend und entsetzend entgegen. Auch die Dämonen haben ihre Mysterien." Es war nicht so töricht gedacht, wie man es heutzutage oft auffassen möchte, wenn die Kirchenväter in den Analogien der heidnischen Kulte eine dämonische Nachäfferei sehen wollten [27].

Man hat es unterlassen, die Frage zu beantworten, wie denn das Christentum Aufnahme finden konnte, wenn es der Welt von damals, die an Mythologien und Mysterien überreich war, nichts anderes als eine neue Mythologie oder einen neuen Mysterienkult zu bieten hatte. Nur wenn das Christentum der so erlösungsbedürftigen Menschheit Heilstatsachen zu verkünden hatte, vor allem die Tatsache, daß in Christus der Erlöser der Welt wirklich erschienen ist, nur dann wird seine Aufnahme in der Heidenwelt geschichtlich begreiflich,

[27] Vgl. O. Casel a. a. O. 98 ff.

nur dann konnte es den Sieg über alle konkurrierenden Religionen und Kulte davontragen. Die Einkleidung dieser Tatsachen in mythologische Formen aber hätte diesen Erfolg von Anfang an in Frage gestellt, insofern dadurch die Wirkung der Tatsachen in bezug auf ihre Überzeugungskraft abgeschwächt, wenn nicht illusorisch gemacht worden wäre.

„Im letzten Grunde kann eben doch nicht das Gleichartige, das über das Alte nicht weit hinausführte, sondern nur das Neue und Höhere den Ausschlag gegeben und die Entscheidung herbeigeführt haben. Nicht Spekulation und Religionsphilosophie, nicht Sakramentarismus und Ritualismus bedingen den Sieg des Christentums, sondern es sind seine überlegenen religiösen und sittlichen Kräfte gewesen" [28].

In ganz unmethodischer Weise sucht man die neutestamentlichen Autoren auf das Niveau ihrer Zeitgenossen herabzudrücken; „man schwächt den Blick für das Neue, das sie gebracht haben, — obwohl schon der Umstand davon abhalten sollte, daß es dann ein geschichtliches Rätsel wird, was dann eigentlich bewirkte, daß das Christentum — und nicht eine andere Religion — über alle damaligen Religionen den Sieg davontrug" [29].

„Was weder die stoischen Lehrer noch die Priester der Mysterienkulte zu vollbringen vermochten, die Überwindung des Heidentums durch die Gründung einer neuen universalen und dauernden Religionsgemeinde, das hat Paulus vollbracht durch das Evangelium von dem geschichtlichen Heiland Jesus Christus, der die Heilsgötter der Mysterien wie die Tugendideale der Stoiker ersetzte, weil in seinem Leben und Sterben der Glaube das sittliche Ideal erfüllt und das göttliche Heil erschienen sah und ebendarin den Quell eines Enthusiasmus besaß, der die höchste religiöse Kraft mit dem reinsten ethischen Gehalt verband" [30].

Die christlichen Mysterien sind nicht eine einfache Fortsetzung und Weiterentwicklung der antiken; sie sind ein selbständiges und ursprüngliches Gut. „Erst allmählich stellten sich heidnische Mysterienausdrücke ein, da diese eben sehr geeignet waren, dem antiken Menschen den Reichtum der christlichen Religion zu verdeutlichen. Ja, wenn schließlich sogar gewisse Zeremonien, die der antiken Welt aus den Mysterien bekannt waren, zur Ausschmückung und Bereicherung der christlichen Liturgie benutzt wurden, so rankte sich damit nur um den echten christlichen Stamm ein Blätter- und Blütengewebe, das den ursprünglichen Gehalt nicht verdeckte und verdunkelte, sondern ihm neue Zierde und Fruchtbarkeit gab und seine erhabenen und ernsten Grundlinien mit lieblichen Arabesken umspielte. So ist die christliche Liturgie als wahre

[28] Jakoby a. a. O. 24.
[29] Torm a. a. O. 205.
[30] O. Pfleiderer, Das Urchristentum I², 43 f.

Mysterienfeier aus dem göttlichen Mysterium Jesu Christi und den Formen, die die religiöse Kultur der Antike hergab, harmonisch hervorgewachsen“ [31].

Die alte Kirche wird wohl, was die Formensprache anlangt, nach dem Grundsatz gehandelt haben: „Neuen Wein gießt man nicht in alte Schläuche“ (Mt 9,17); sie hat bei den heidnischen Mysterien sicher keine Anleihen gemacht, denn sie sah im heidnischen Kult nur Dämonendienst (1 Kor 10,20 f.). Mag auch manches im Mysterienwesen eine andere Beurteilung verdienen, im allgemeinen haben die maßgebenden christlichen Kreise eine Vermischung des echt Christlichen mit heidnischen Elementen konsequent abgelehnt.

Die Institution der Mysterien kann als „Ausdruck des tiefen menschlichen Sündenbewußtseins, des sehnsüchtigen Verlangens nach Erlösung und Heil“ gewertet werden. Da die Staatsreligion eine solche nicht gewährte, so griff man nach geheimen und geheimnisvollen Einrichtungen, die durch die streng gewahrten Geheimnisse an sich schon einen Reiz ausübten und dem Gewissen eine Art von Beruhigung gewährten. Das Volk fühlte sich von dem Geheimnisvollen, Symbolischen, Gefühlsmäßigen angezogen, aber selbst Gebildete wie z. B. Euripides hatten „nach dem Bankerotte des Mythenglaubens, nach dem Sturze der Philosophie und bei dem trostlosen Skeptizismus“ ein Verlangen nach einem positiven religiösen Halt, nach einer persönlichen Verbindung mit der Gottheit. Die Mysterien wurden ein wesentlicher Teil des religiösen Lebens und fanden selbst im Neupythagorismus und Neuplatonismus eine Stelle [32]. Die Mysterien zählen zu den Faktoren, die für die Aufnahme des Christentums in der heidnischen Welt den Boden bereitet haben. Sie weckten und pflegten das Bedürfnis nach höherer religiöser Erkenntnis, nach Entsündigung und geistiger Wiedergeburt [33].

Die antiken Mysterien bilden jedenfalls einen bedeutsamen, zum Teil auch lichtvollen Ausschnitt in der Geschichte der Religion, wie mit Recht bemerkt worden ist. Wir dürfen ihren Bestrebungen nicht alle Anerkennung versagen, so sehr uns auch manches an ihnen mißfallen muß. „Wir sind heute auf einem aus weiter Ferne eingenommenen Standpunkt der ruhigen geschichtlichen Betrachtung gern bereit, in all den religiösen Äußerungen jener versunkenen Jahrhunderte und Jahrtausende die Stimmen der Natur und des Gewissens über Gott und die dumpfe Empfindung über des Menschen letzte Bestimmung zu hören

[31] O. Casel a. a. O. 101.
[32] Vgl. Schanz a. a. O. 123.
[33] Kirsch, Kirchengeschichte I, 141.

und diese Stimme in mildester Weise zu interpretieren." „Der Gott, den man verehrte, war noch der unbekannte Gott; das Erlösungsbedürfnis, das man in kultische Formen kleidete, war das dumpfe Gefühl eines an Leid und Schuld mit unheimlicher und untrennbarer Notwendigkeit geketteten Daseins. Die Mysterien, die man feierte, waren der ohnmächtige Versuch, durch rohe Naturkräfte oder deren Symbole in den Besitz übernatürlicher Lebenskräfte zu gelangen, die man in der Unzulänglichkeit seiner Natur so sehr entbehrte" [34].

Die Mysterienkulte sollen das Höchste darstellen, was die antike Welt an religiösem Inhalt hervorzubringen vermochte; sie sollen „das letzte Wort der heidnischen Religionen" sein. In Wirklichkeit konnten sie das Sehnen der Menschheit nach Erlösung nicht befriedigen, geschweige eine Garantie für ein besseres Los im Jenseits bieten. Erst Christus hat der Welt wahre Erlösung und Gemeinschaft mit Gott, Gnade und Wahrheit (Jo 1, 14) gebracht; er allein ist der Erlöser der Welt (Jo 4, 42).

Als Kaiser Julian im fernen Osten, da ihm der Tod vor Augen stand, das Wort sprach, das auch als Legende Wahrheit ist: „Du hast gesiegt, Galiläer!", da war die letzte Hoffnung der heidnischen Mysterien dahin [35]. Christus hat gesiegt, weil er „Gottes Kraft und Gottes Weisheit" ist (1 Kor 1, 24).

[34] Vgl. Bartmann, Dogma und Religionsgeschichte, 101 ff.
[35] Jakoby a. a. O. 26.

Biblische Zeitfragen (Fortsetzung)

Dritte Folge

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl. —,80
2. Dr. M. Meinertz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl. —,80
3./4. Dr. J. Nikel, Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 4. Aufl. 1,60
5./6. Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl. 1,60
7. Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. —,80
8./9. Dr. Paul Karge (Münster), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl. 1,60
10. Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11. Dr. J. Göttsberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl. —,80
12. Dr. Fr. W Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl. —,80

Vierte Folge

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. —,80
2. Derselbe, Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu. 3. Aufl. —,80
3./4. † P. Theophil Witzel O. F. M. (Fulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweistromeland. 3. Aufl. 1,60
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. —,80
6./7. Dr. J. Döller (Wien), Die Messiaserwartung im Alt. Test. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. —,80
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. —,80
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11./12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottessohnes. 3. Aufl. 1,60

Fünfte Folge

1. Dr. P. Rießler (Tübingen), Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. —,80
2. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Inspiration des Neuen Testamentes. —,80
3. Dr. J. Nikel (Breslau), Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 3. Aufl. —,80
4./5. Dr. Bartmann (Paderborn), Das Reich Gottes in der Hl. Schrift. 1,60
6./7. Dr. N. Peters, Der Text des A. T. und seine Geschichte. 3. Aufl. 1,60
/8. Dr. J. Rohr (Tübingen), Griechentum und Christentum. —,80
9./10. Dr. S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie. 1,60
11./12. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Wunder Jesu. 1,60

Sechste Folge

1./2. Dr. A. Sanda (Leitmeritz), Salomo und seine Zeit. 1,60
3. Dr. Fr. X. Steinmetzer, Der heilige Petrus. —,80
4./5. Dr. E. Krebs, Religionsgeschichtliches Problem des Urchristentums. 1,60
6./7. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. 1,60
8. Dr. P. Dausch, Lebensbejahung und Aszese Jesu. —,80
9./10. Dr. P. Karge, Babylonisches im Neuen Testament. 1,60
11./12. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe. 1,60

Siebente Folge

1./2. Dr. A. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit. 1,60
3. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. II. Septuaginta und Buch der Weisheit. —,80
4. Dr. P. Dausch, Die synoptische Frage. —,80
5. Dr. P. Rießler, Der Prophet Jeremias. —,80
6. Dr. J. Nikel, Der Hebräerbrief. —,80
7./8. † Dr. Fr. X. Pölzl (Wien), Der Weltapostel Paulus. 1,60
9. Dr. P. Dausch, Zweiquellentheorie u. d. Glaubwürdigk. d. 3 ält. Evang. —,80
10. Dr. A. Schulz, Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testam. —,80
11./12. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. I. Die Zeit der Vorbereitung. 1,60

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Biblische Zeitfragen (Fortsetzung)

Achte Folge

1./2.	Dr. P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im Alt. Test.	1,60
3./4.	Dr. M. Meinertz, Die Gleichnisse Jesu. 3. Aufl.	1,60
5./6.	Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. 3. Aufl.	1,60
7./8.	Dr. A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. 3. Aufl.	1,60
9./10.	Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus der galiläischen Mission. 3. Aufl.	1,60
11.	Dr. F. Feldmann, Israels Relig., Sitte u. Kultur in d. vormos. Zeit.	—,80
12.	Dr. P. L. Landersdorfer (Ettal), Die sumerische Frage u. die Bibel.	—,80

Neunte Folge

1./2.	Dr. J. Göttsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T.	1,60
3./4.	Dr. J. Fischer, Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament.	1,60
5./6.	Dr. P. Dausch, Christus in der modernen sozialen Bewegung.	1,60
7./9.	Dr. J. Döller, Das Weib im Alten Testament.	2,—
10./12.	Dr. P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient.	2,—

Zehnte Folge

1./3.	Dr. J. Nikel, Die Pentateuchfrage.	2,—
4./6.	Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. III. Kämpfe, Lehren, Wundertaten.	2,—
7./8.	Dr. P. Heinisch, Das „Wort" im A. T. und im Alten Orient.	1,60
9./10.	Dr. P. Dausch, Der Wunderzyklus Mt 8–9 u. die synopt. Frage.	1,—
11./12.	Dr. J. Döller, Die Wahrsagerei im A. T.	1,60

Elfte Folge

1./2.	Dr. P. Heinisch, Die persönliche Weisheit des A. T. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung.	1,60
3./5.	D. N. Peters, Die Leidensfrage im A. T.	2,—
6./7.	Dr. A. Schulz, Erzählungskunst in den Samuel-Büchern.	1,60
8./9.	Dr. J. Rohr, Das Gebet im Neuen Testament.	1,60
10./12.	Dr. Andr. Eberharter, Sünde und Buße im Alten Testament.	2,—

Zwölfte Folge

1./2.	Dr. B. Heigl, Religionsgeschichtliche Methode und Theologie.	1,40
3./4.	Dr. R. Storr, Das Frömmigkeitsideal der Propheten.	1,40
5.	Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. IV. Johannesevangelium Kap. 7 bis 11.	0,80
6.	Dr. Andreas Eberharter, Die vorexilischen Propheten und die Politik ihrer Zeit.	0,80
7.	Dr. J. Geiselmann, Der petrinische Primat (Matth. 16, 17 ff.).	0,60
8./10.	Dr. A. Wikenhauser, Die Christusmystik des hl. Paulus.	2,80
11./12.	Dr. Fr. W. Maier, Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9–11.	3.—

Dreizehnte Folge

1./2.	Dr. J. Sickenberger, Das Leben Jesu nach den vier Evangelien. V. Der Schluß des Wirkens außerhalb Jerusalem.	2,35
3./4.	Dr. A. Eberharter, Der Dekalog.	1,30
5./6.	Dr. J. Rohr, Die soziale Frage und das Neue Testament.	1,35
7./8.	Dr. P. Heinisch, Die Trauergebräuche bei den Israeliten.	1,95
9./10.	Dr. P. Heinisch, Die Totenklage im Alten Testament.	1,65
11./12.	Dr. B. Heigl, Mysterienreligionen und Urchristentum.	

Vierzehnte Folge

1./4.	Dr. J. Sickenberger, Das Leben Jesu nach den vier Evangelien. VI. Der Abschluß.	4,55

Die früheren Folgen, sowie einzelne Hefte sind lieferbar.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

220.04
B 471

23689

BIBLISCHE ZEITFRAGEN

AUTHOR

Vol. 13 1929-32

TITLE

DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUMBER

[redacted]

23689